Ximena Medinacelli G.



Sariri

Los llameros y la construcción de la sociedad colonial











Sariri

Los llameros y la construcción de la sociedad colonial

Ximena Medinaceli

DOI: 10.4000/books.ifea.6344
Editor: Institut français d’études andines, Plural editores, Asdi, Instituto de Estudio Bolivianos
Lugar de edición: La Paz
Año de edición: 2010
Publicación en OpenEdition Books: 3 junio 2015
Colección: Travaux de l'IFEA
ISBN electrónico: 9782821845404



http://books.openedition.org

Edición impresa
ISBN: 9789995413392
Número de páginas: 390

Referencia electrónica
MEDINACELI, Ximena. *Sariri: Los llameros y la construcción de la sociedad colonial.* Nueva edición [en línea]. La Paz: Institut français d’études andines, 2010 (generado el 15 juillet 2019). Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/ifea/6344>. ISBN: 9782821845404. DOI: 10.4000/books.ifea.6344.

Los pastores están aquí. Atraviesan de cuando en cuando las ciudades andinas, pero nosotros pasamos de largo, como si su presencia fuera ajena. Y es que estamos viviendo un cambio: formas de vida que duraron siglos, quizá milenos, van desapareciendo. En los Andes ni siquiera conocemos la historia de los pueblos pastores e incluso nos preguntamos si realmente existieron como tales. Hoy podemos encontrarnos con una recua de llamas blancas, llegando de quién sabe dónde, en la avenida Costanera de la ciudad de La Paz; o participar en las ferias itinerantes del altiplano boliviano que culminan en la Feria de Ramos en la ciudad de El Alto, donde se comercia con ganado.
Lo cierto es que las comunidades pastoriles siempre se fueron transformando. Es nuestro propósito acercarnos a parte de este proceso a partir del contacto de la sociedad andina con la europea. Esperamos que este trabajo aporte al reconocimiento de esta forma de vida: es un testimonio del pastoralismo móvil andino retratado en un momento de profundas transformaciones, no como algo raro e inusual, sino más bien como algo global en sus consecuencias. Es decir, reconstruimos un sistema de vida que tuvo un rol de primer orden en la creación de la sociedad andino-colonial y, por ello, en la creación del presente.
En esta perspectiva, realizamos un estudio histórico que se inicia con el periodo colonial y llega a fines del siglo XVII. Nos concentramos en los llameros de la región de Oruro y discutimos las características de su participación en la sociedad colonial. Sin embargo, dado que el tema involucra de manera central la movilidad, necesariamente tocamos otras regiones. Como hipótesis de trabajo planteamos la posibilidad de que los pastores andinos hayan constituido un sector de la sociedad con dos características esenciales: su movilidad y su función como agentes de cambio. (Ximena Medinacelli)

XIMENA MEDINACELI

Ximena Medinacelli Gonzáles es historiadora con estudios en la UMSA (La Paz), La Rábida (España) y San Marcos (Perú). Es docente titular de la Carrera de Historia y docente investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos de la UMSA. Tiene libros publicados sobre temas de género: *Alterando la Rutina* (1989) y sobre todo de historia indígena: *Imágenes y Presagios junto a Silvia Arze, ¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara en Sacaca. Siglo XVII* (2003), *Los orígenes multiculturales de La Paz* (2009), *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII* (2009) y *La Paz. Historia de contrastes* (2007), estos dos últimos en colaboración con otros historiadores. Ha coordinado los dos tomos de *Historia de Bolivia. Período Prehispánico* (2007), *De indias a Doñas. Mujeres de la élite indígena en Cochabamba, siglos XVI-XVII* (con Pilar Mendieta, 1997) *Mujeres en Rebelión. La presencia femenina en las rebeliones de Charcas del siglo XVIII* (con Silvia Arze y Magdalena Cajías).

ÍNDICE

Agradecimientos

1 Quiero expresar un profundo agradecimiento a las muchas personas e instituciones que me han permitido llevar adelante este trabajo, que para mí ha sido de largo aliento. En primer lugar, al Instituto de Estudios Bolivianos, de la Universidad Mayor de San Andrés, de cuya planta docente formo parte. Gracias a este instituto pude acceder al apoyo de la cooperación sueca ASDI/SAREC, sin cuya visión sobre la importancia de la investigación y apoyo económico, este trabajo hubiera sido imposible. A los directores del IEB, Dr. Walter Navia y Dr. Juan Carlos Orihuela, por el apoyo constante que me brindaron para poder avanzar en la investigación y redacción de la tesis. Igualmente, a los estudiantes del IEB, que me apoyaron mucho más de lo que ellos se imaginan. A Lourdes Uchanier y Roger Mamani, expertos en paleografía y estudiantes brillantes.

2 Del mismo modo, a los docentes del posgrado de la Universidad de San Marcos, que me acogieron como alumna del doctorado con una calidez que va más allá de lo académico. Deseo agradecer particularmente a María Emma Manarelli, Manuel Burga, Cristóbal Aljovín, Carlos Contreras, Rodrigo Montoya, Antonio Zapata, Fernando Fuenzalida y sobre todo a Jürgen Golte, gracias a cuya lucidez en los temas andinos me acerqué a los pastores, pero sobre todo gracias a su calidad humana.

3 Asimismo, expreso mi gratitud al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) por otorgarme la beca para poder dar continuidad al trabajo de investigación. En esta institución, particularmente a sus directores Jean Vacher y Henry Godard y al personal de la biblioteca, que a la distancia me solucionó problemas de acceso a publicaciones.

4 A mis colegas y amigas de la Coordinadora de Historia, a Magdalena Cajías y a Rossana Barragán, compañeras y amigas. A Marcela Inch, directora del Archivo Nacional de Bolivia, por su excelente trabajo y colaboración, del mismo modo al personal de ese archivo. A Therese Bouysse, quien me escuchó reiteradas veces y dio certeros consejos, lo mismo que a Tristan Platt. También a mi amigo y colega Pablo Quisbert, con quien podríamos pasar horas en el autobús o en la fila del banco hablando de Potosí colonial. Asimismo, a Laura Escobari, especialista en historia colonial, quien generosamente me facilitó documentos inéditos.

5 Pero especialmente a mis amigas compañeras de doctorado. Durante los meses de clases y de estadía en Lima, afianzamos antiguas amistades y creció enormemente el cariño hacia mis compañeras y colegas María Luisa Soux y Pilar Mendieta, con quienes compartimos

preguntas, intereses y angustias de la investigación. Creo que he ganado dos hermanas más.

6 Finalmente, a mi familia, a mis cuatro hermanas: Verónica, Carola, Deborah y Xenia, quienes, cada cual a su manera y estilo, me dieron el soporte necesario para continuar el, por momentos, agotador trabajo y los distanciamientos del hogar. A Julio y Bethsy, mis padres amados, por escucharme desde su valiosa experiencia de vida. Por último, y sobre todo, a mis tres hijos: Canela, Luis y Pablo, cada uno tan especial y amado.

7 Aquí queda este trabajo de muchos años y muchos anhelos.

Sariri

Los llameros y la construcción de la sociedad colonial

"Sariri", dice Bertonio, es el caminante.

1 Los pastores están aquí. Atraviesan de cuando en cuando las ciudades andinas, pero nos pasamos de largo, como si su presencia fuera ajena a nuestra realidad ya que no afecta a nuestro acelerado mundo. Y es que estamos viviendo un cambio de era en el cual muchas de las formas de vida que han durado siglos, sino milenos, van desapareciendo[1]. Yasí parecen desvanecerse también ante nuestros ojos modos de vida que antiguamente eran indispensables para el desarrollo de la vida; entre ellos, pensamos, el pastoralismo móvil. Expertos dedicados a su estudio sostienen que, en el mundo moderno, la política estatal de la mayoría de los países ha sido contraria a los intereses de los pueblos pastores:

> En Sudátrica, Suecia, Lesoto, Botswana y Zimbawe, el gobierno colonial no solamente limitó la tierra disponible a los pastores indígenas, sino que asimismo cortaron sus movimientos. En Kenia, los Maasai y otros pastores perdieron una parte considerable de sus pastos durante y después del periodo colonial. La pérdida fue causada, primero por los asentamientos blancos y luego por una expansión gradual de los agricultores indígenas dentro de la tierra de los Maasai y por la creación de reservas salvajes. Una política similar fue llevada adelante por muchos gobiernos de países del Cercano y Medio Oriente. Por ejemplo, en Irán la ley de Reforma Agraria de 1962 -63 proclamó que las tierras no cultivadas, incluidos los pastizales, debían ser inscritas a nombre del Estado. En Siria, en 1958, el gobierno declaró que toda tierra no cultivada de la estepa v desierto eran tierras de propiedad pública e impulsaron la agricultura en áreas ocupadas por los pastores[2] (Khazanov 1994: xliv).

2 En los Andes ni siquiera conocemos el proceso histórico de los pueblos pastores e incluso nos preguntamos si realmente existieron como tales, a pesar de los estudios etnográficos que nos dan cuenta de que, aquí y allá, diversos grupos siguen practicando viajes con sus caravanas de llamas, o en su defecto sustituidas por mulas y burros. Hoy nos podemos encontrar con una recua de llamas blancas, llegando de quién sabe dónde, en la avenida Costanera de la ciudad de La Paz (Bolivia); o participar en ferias itinerantes realizadas a lo largo del altiplano boliviano, que culminan en la Feria de Ramos en la ciudad de El Alto, donde se comercia con ganado.

3 Datos de distintas partes del mundo parecen mostrar, a contrapelo con la modernización, que en alguna época del año la ciudad de Madrid protege sus parques por el paso del

ganado lanar, o un programa televisivo recoge el testimonio de grupos de pastores en la Italia actual. Del mismo modo, vemos a los pastores transitando, a un ritmo ajeno al siglo XXI, entre los tanques de guerra en Irak.

4 Autores como Khazanov sostienen que en la actualidad al pastoralismo móvil ya no le es posible mantener su forma de vida tradicional, y que tendrá que ajustaría a pesar de la resistencia de diversos grupos, en distintas partes del mundo. Lo que entonces representó, y quizás aún represente, una forma alternativa de civilización, está en vías de desaparición ante un mundo globalizado, donde la alternativa en ocasiones es la de convertirse en museos vivientes para turistas y románticos, a quienes el incambiable pastoralismo les representa “el otro”.

5 Lo cierto es que las comunidades pastoriles continuamente se fueron transformando en sociedades de distinto tipo, y es nuestro propósito conocer parte de este proceso a partir del contacto de la sociedad andina con la europea. Esperamos que este trabajo aporte al reconocimiento de esta forma de vida, siendo testimonio del pastoralismo móvil andino mirado en un momento de profundas transformaciones, no como algo raro e inusual, sino más bien como algo global en sus consecuencias (quizás ésta es la principal diferencia, entre una perspectiva antropológica y otra histórica). Independientemente de su condición de estar en vías de desaparición, este sistema de vida ha tenido un rol de primer orden en la creación de la sociedad andino-colonial y es lo que intentaremos exponer en esta tesis, pues creemos que nos permitirá comprender también a nuestra sociedad presente.

Oruro, región de pastores

6 Nuestro interés en los pastores de llamas, o mejor dicho en los llameros, surgió de la elección de Oruro como espacio central de trabajo. A medida que estudiábamos esta región altiplánica, concebida inicialmente por nosotros como una prolongación del altiplano circumtiticaca, emergieron interesantes e importantes diferencias con otras zonas altiplánicas. Se trata de un medio geográfico mucho más seco y menos apto para la agricultura; dominado por una parte por los pescadores urus y, por otra, por los llameros, que en general carecían de una adscripción étnica clara. Pero lo que hoy nos preocupa no es la relación entre identidad étnica y actividad económica, sino el proceso de participación en la construcción de la sociedad colonial en Charcas.

7 La otra vía de interés en las sociedades pastoras andinas provino de las lecturas sugeridas en el curso del Dr. Jürgen Golte, de la propuesta del *modelo caravanero* elaborado por los arqueólogos Núñez y Dillehay, basado en las sociedades pastoriles móviles. Estas lecturas nos plantearon la posibilidad de estudiar una sociedad pastoril que compartía su territorio con otras de pescadores y a veces algunos agricultores, lo cual significó interesantes posibilidades de lectura de su historia. ¿Hubo sociedades pastoriles en el mundo andino prehispánico? ¿Qué caracteriza a una sociedad pastoril y cuáles serían sus particularidades en los Andes? ¿Con qué perspectivas se las estudió? ¿Cómo se insertaron en el sistema colonial? ¿Cuáles son las formas y las consecuencias del paso de una economía pastoril de subsistencia a una economía monetaria? Estas preguntas pueden merecer respuestas de orden económico, pero también social y culturar[3].

8 En esta perspectiva, realizamos un estudio histórico que se inicia con el periodo colonial y abarca hasta fines del siglo XVII aproximadamente, cuando la visita del virrey duque de La

Plata permite constatar documental y estadísticamente la movilidad de las sociedades andinas. Nos concentraremos en los llamerosde la región de Oruro, discutiendo sus características y su proceso de participación en la sociedad colonial. Sin embargo, dado que el tema involucra de manera central la movilidad, necesariamente tenemos que tocar otras regiones. Asimismo, el trabajo de archivo abrió la posibilidad de tomar en cuenta para ciertos procesos a otras etnias pastoriles del altiplano.

9 Como hipótesis de trabajo planteamos la posibilidad de que los pastores andinos constituyan un sector de la sociedad con dos características esenciales: una colectividad móvil y su calidad de activos agentes de cambio.

Un punto de vista particular

10 Por el tema elegido, de los *pastores de puna* (Flores Ochoa no pudo haber elegido un mejor título para su libro), nuestro enfoque necesariamente tiene que relacionar los estudios de distintas disciplinas. El enfoque general está planteado más que por una metodología particular, por un punto de vista diferente a la mayoría de los estudios históricos sobre los pueblos indígenas. Nuestra atención se concentra en uno de los aspectos que los definen: la movilidad; y a partir de ésta, en otros elementos concomitantes como la calidad de mediadores entre culturas y como parte activa de la construcción de la sociedad colonial.

11 Elegimos, entonces, trabajar la región de Oruro entre los siglos XVI y XVII, abarcando eventualmente, y como consecuencia de esta movilidad, las regiones de Cochabamba y Potosí, e incluso de Chucuito. Sin embargo, Potosí, por su calidad de centro colonial de primera importancia, se constituyó en otro punto central de la investigación. De este modo, el libro se organiza en dos partes: una alrededor de Potosí y la otra de Oruro.

12 Tomamos como orientación algunos autores: Núñez y Dillehay, que proponen un modelo de lectura de la historia prehispánica basado de los llameros caravaneros; y el de Khazanov, sobre *los nómadas y el mundo de afuera.* De manera secundaria el de Browman, sobre los nómadas en los Andes.

Algunos modelos de funcionamiento de las sociedades pastoriles

13 Tomamos como referencia la propuesta de Núñez y Dillehay, que aunque está pensada para estudios de arqueología, nos propone un enfoque que plantea modelos de funcionamiento de la sociedad andina tomando como elemento central a los Harneros caravaneros. Así, utilizamos como hipótesis los resultados de una disciplina para desarrollar la investigación en otra distinta, tal como expresa Parssinen (1997).

14 La extensa propuesta del modelo de *Movilidad Caravánica* o *Movimiento Giratorio Caravanero*[4] diseña un modelo de funcionamiento de las sociedades llameras que busca superar un punto de vista que sobrevalora el sedentarismo y el urbanismo:

> ...Hombres que neutralizan espacios. Hombres que perciben la residencia a través de desplazamiento. Hombres andinos en movimiento para subsistir y exceder, que se especializan en el tráfico con recuas de llamas y transforman la ecología. Aparejan lo de arriba con lo de abajo... Contactan el altiplano con el Pacífico, la puna con los valles serranos, gentes con gentes (Núñez, 1996: 43).

15 Esta propuesta dialoga con la del control vertical de Murra y la flexihiliza, de esa manera abre la posibilidad de intercambios más allá del estricto control directo de pisos ecológicos.

16 Por su parte, David Browman[5] presenta un *Modelo Altiplánico* de integración económica; entiende la economía andina compuesta por dos estructuras paralelas de medios de subsistencia, una de los agricultores y otra de los pastores que se unen mediante el intercambio que hacen estos últimos (*Ibíd.:* 2). Apunta también una diferencia ecológica entre el actual Perú y Bolivia, mostrando cómo la aridez del sur andino boliviano limitó aún más la agricultura (*Ibíd.:* 5). Observación que en nuestra propuesta es clave por ocuparnos precisamente de este sur.

17 Parece ser correcta la hipótesis de que el funcionamiento del modelo requiere de una población dispersa: separada en el espacio y demográficamente poco densa, así como que la movilidad integró diversas poblaciones dispersas en los Andes centro-sur, pero a su vez rechazó el modelo de desarrollo urbano y los mercados fijos, y más bien promovió ferias móviles.

18 Las propuestas de Núñezy Dillehay, y la de Browman se articulan muy bien con la de Khaznov (1986), quien realiza un estudio comparativo entre sociedades nómadas de Eurasia, Asia y África del Norte; trabajo que ha recibido una enorme acogida y ha sido prologado por Ernest Gellner, conocido por sus investigaciones sobre el nacionalismo y sus estudios sobre la sociedad musulmana[6]. Rompiendo algunos prejuicios respecto a la vida nómada, el libro de Khazanov abre ante nuestros ojos el mundo fascinante de los pastores nómadas. Irónicamente, este atractivo tiene otra cara que muestra la brutalidad y capacidad agresiva de los nómadas como jinetes conquistadores, hechos que las sociedades que los han sufrido recuerdan muy bien.

19 Es importante señalar que el punto de partida de Khazanov para definir los niveles de nomadismo tiene que ver con su movilidad, y por lo tanto con las relaciones que establecen con lo que él llama *el mundo de afuera,* es decir, el mundo sedentario, agricultor y urbano. El punto de partida, entonces, tiene que ver con una específica orientación económica donde toma como parámetro *la gradual disminución de la importancia específica del pastoralismo en el balance general de las economías productoras de alimentos...* (*Ibíd.:* 9). La noción de pastoralismo nómada que utiliza Khazanov, y que orientará nuestro trabajo, explica que se trata de una variedad de estrategias económicas basadas en la movilidad y ésta descansa en la posesión de ganado capaz de apoyar el transporte de bienes.

20 Para comprender el "nomadismo" resulta central que la alta movilidad debe ser comprendida como el resultado final de economías pastoriles especializadas, una alternativa distinta en la evolución e historia de la humanidad, diferente a la de las sociedades sedentarias y aunque la principal característica tiene que ver con la orientación económica de los pastores, el nomadismo al mismo tiempo implica específicos estilos de vida, visiones de mundo, valores culturales, referencias e ideales. Entonces el pastoralismo no es solamente una manera de "hacer modos de vida, sino también una manera de vivir" (Khazanov, 1994: xxxiii).

21 Aún más, la tesis central de Khazanov es que *el fenómeno del nomadismo* (*mientras se mantenga como nomadismo*) *realmente consiste en su indisoluble y necesaria conexión con el mundo de afuera* del cual se diferencian los pastores (*Ibíd.*). En este sentido, nos interesa particularmente conocer las relaciones y las conexiones con los "otros". Es precisamente por este enfoque central, por el papel preponderante que tuvieron en dinamizar las

relaciones internas de las sociedades sedentarias que Gellner hace la presentación de la obra de Khazanov. Esta es la orientación que tomamos como telón de fondo del libro que presentamos.

22 En conjunto, este corpus de reflexiones acerca de los llamerosy las características que definen la circulación caravanera nos ayuda a organizar nuestra investigación de manera más coherente y significativa.

Acerca de las fuentes

23 Como toda investigación sobre el periodo colonial, hemos visitado una serie de archivos históricos en busca de las fuentes primarias que permitan construir nuestra historia. Visitamos el Archivo de Indias, el de Buenos Aires, de Lima y de Trujillo, en el exterior de Bolivia. Y en nuestro país investigamos en el Archivo Nacional de Bolivia, en el Municipal de Cochabamba, el Judicial de Oruro, el de la Alcaldía de Oruro y el Provincial de Poopó. En cada uno de ellos los fondos fueron variados, desde registro de los notarios hasta litigios, pasando por visitas, informes y actas de cabildo. También cajas reales y una serie de documentos visuales como cuadros, mapas y dibujos de algunos documentos. Cada fuente y cada archivo tuvo su particularidad y esto se verá en el desarrollo del trabajo.

La organización del libro

24 Organizamos el libro en tres partes, además de una introducción. La introducción es un imprescindible balance bibliográfico de un tema que no ha merecido una mirada lo suficientemente crítica. Esta introducción ha merecido distintas apreciaciones de los académicos que lo han leído, desde una invitación a su publicación *in* extenso hasta el comentario acerca de la aridez de lo tratado. Hemos optado por resumir en lo posible, entendiendo que los interesados en el tema encontrarán allí importantes referencias. Allí enfocamos el tema de los pastores enfatizando en el papel de la movilidad, dividimos entre estudios etnográficos y otros históricos, intentando luego un diálogo entre ambos.

Movilidad memoria y política

25 El título de la primera parte resume los temas que de manera cronológica se abordan en los capítulos uno y dos. El primero es una mirada retrospectiva donde estudiamos el papel de los pastores en el funcionamiento del Estado incaico, intentamos caracterizar las modalidades de pastores que participaron en él y el papel que jugó el Estado al controlar la movilidad.

26 El segundo capítulo se sitúa cronológicamente en el periodo de transición al sistema colonial. Nos acercamos de la manera más íntima posible a la relación de los pastores con su territorio y elegimos uno de los señoríos orureños más profundamente pastoriles: los carangas. Descubrimos, entonces, un mundo al mismo tiempo hostil y mágico, organizado socialmente y concebido religiosamente, y sobre todo desentrañamos la forma de organizar su territorio: la *marka.* Se trata de una forma que tenían de manejar la población dispersa y que de alguna forma se proyectó hacia regiones menos pastoriles.

Los llameros en una sociedad colonial de mercado

27 El libro, en sus partes segunda y tercera, se dedica a estudiar la activa participación de los llameros en la sociedad colonial y su economía mercantil. En el documento se encontrarán la parte "potosina" (capítulos 3,4, y 5) y la "orureña" (capítulos 6, 7 y 8). La primera se abre con un capítulo de contexto sobre Potosí, ciudad andina por definición, y luego incluye dos estudios específicos de participación de los llameros en la ciudad. La segunda, igualmente, una introducción sobre Oruro y dos estudios particulares.

28 El capítulo tres nos sitúa en Potosí a partir de la primera mitad del siglo XVI. Es una introducción que presenta las principales características de la Villa Imperial, que van a ser las que acojan a una población móvil. Además enfoca un tema que se irá perfilando a lo largo del trabajo: la relación pastoreo-mina. El capítulo cuatro estudia un caso que, aunque sale del ámbito de la Audiencia de Charcas, lo elegimos por su articulación con Potosí. Se trata de la empresa mercantil del cacique Diego Chambilla de Pomata (Lupaca). La riqueza de la documentación permite construir una suerte de modelo de la articulación de las comunidades pastoriles con el mercado potosino. Permite, además, conocer en detalle y en su plenitud el funcionamiento de un sistema cacical andino-colonial. Pomata tiene dos características que interesan particularmente, es un importante pueblo pastoril y tiene una activa participación en la economía de mercado. El capítulo cinco se refiere a la participación de uno de los antiguos señoríos, el Quillaca, en la economía potosina. Estudiamos cómo esta participación tiene relación con una estrategia de control territorial de nuevos nichos ecológicos, pero además es un ejemplo de cómo los llamerosintervienen en la economía potosina mediante el comercio de la sal. Esta situación, a diferencia del anterior capítulo, no parece estar organizada por las autoridades étnicas. Por tanto, se trata de una relación pastoreo-mina asumida directamente por los llamerosde Quillacas.

29 La tercera parte, la "orureña", se inicia con el capitulo seis. Cronológicamente es más tardía que la potosina. Se ocupa de la villa de Oruro y su relación con los pastores. Subrayamos la particularidad de la ciudad-mina de Oruro como articuladora de su entorno, retomando la idea de *marka* trabajada en el capítulo dos, tema central para entender la interrelación de los llamerosen general. Al cierre del capítulo buscamos explicar cómo la mano de obra en Oruro está signada por el entorno pastoril de esta villa. En el capítulo siete nos ocupamos de los casayas y su persistente control ecológico vertical. Los casayas son los pastores de una unidad étnica mayor, los soras, por lo que dedicamos unos acápites a entender su lugar en este espacio multiétnico. Aquí sobresale nítidamente la presión de los pueblos pastores sobre los pescadores (urus) en medio de su inserción en el mundo colonial. Debido a su cercanía con la ciudad de Oruro, los vemos formando parte del *gran Oruro.* Remontándonos a su pasado precolonial, que permite conocer su pasado fuertemente ligado al Estado inca, vemos cómo los casayas consiguieron mantener sus tierras en el valle de Sicaya hasta el siglo XIX. Finalmente, presentamos el capítulo ocho, que es cronológicamente el más tardío. Permite una segunda aproximación a la villa de Oruro y su entorno, buscando conocer las características de la movilidad a fines del siglo XVII. Por tanto, nos concentramos en estudiar los registros de la Visita del Duque de La Plata (1683-4). Analizamos la situación de los *ausentes* de sus comunidades que se asentaron en Oruro, como polo de atracción de

migrantes, pero también nos dirigimos a los lugares supuestamente expulsores de esta mano de obra de los alrededores de Oruro.

30 Cerramos el libro con algunas reflexiones concentradas en la movilidad y sus consecuencias, intentando dar cuenta de una parte escurridiza, pero trascendental de nuestro pasado colonial. Los llameros, más que una población dedicada únicamente al pastoreo, se presentan como una población que desarrolló una serie de estrategias para funcionar como forma cultural que aportó a la construcción de la sociedad andino-colonial, aproximándonos a una cultura profunda y fecundamente mestiza.

NOTAS

1. José Saramago, "Esta civilización se está acabando", http://saramago.blogspot.com/.

2. Todas las citas de esta obra son traducción nuestra de la versión en inglés *Nomads and the Outside World.*

3. Las transformaciones de las sociedades pastoriles, la pérdida del control de su ganado y la alienación del control de sus tierras pueden contribuir a un serio desequilibrio ecológico, como se ha demostrado para lugares como Africa del este o zonas áridas de la ex Unión Soviética. Sin embargo, la dimensión ecológica será tratada sólo marginalmente en nuestro estudio.

4. La maduración de su planteamiento tiene por lo menos unos 20 años, ya que sus primeros trabajos al respecto datan de 1974. En 1979 publica un trabajo conjunto con Tom Dillehay (Núñez y Dillehay, 1979), en el que propone un modelo que permite comprender de manera alternativa el funcionamiento de la sociedad andina en tiempos prehispánicos. Finalmente, elaboró su tesis doctoral en 1984 (Núñez, 1984), y en 1996, en el coloquio sobre la *Integración Andina,* Lautaro Núñez presentó nuevas reflexiones y expectativas con relación a su propuesta denominada *Movilidad Caravánica.*

5. Browman propone que en la zona del Titicaca se desarrolló un sistema de red de intercambios, apoyado en recuas de llamas que transportaban sobre todo elementos particularmente suntuarios. Introduce el concepto de *modelo altiplánico* de integración, en agudo contraste con el modelo del archipiélago vertical de Murra. Sostiene que no todos los pueblos accedían a pisos ecológicos y debían adquirir sus bienes mediante otros mecanismos. Por tanto, emergieron la especialización en manufacturas, mercados periódicos y caravanas de intercambio regulares, alcanzando la mayor significación durante el periodo clásico de Tiwanaku, que incrementó su control político debido al desarrollo de una especialización industrial que le demandaba mayores áreas de mercado.

6. En la introducción al libro de Khazanov, Gellner dice: "Stalin mostró),... que el problema nacional es en su esencia el problema de los campesinos. Muy bien, pero ¿qué haces cuando tienes plenamente un conflicto nacional, pero tienes ovejeros y pastores cuando allí debían haber campesinos? " (p. xiii).

Primera parte. Descubriendo a los pastores. Movilidad, memoria y política

Capítulo I. Los pastores en los Andes 50 años de estudios de etnografía y de historia

1 Pensar en los pastores -o mejor, en los llameros como protagonistas de la historia-implica hacer un esfuerzo por tomar un punto de vista diferente. Como premisa, requiere que comprendamos aquello que los hace particulares y merecedores de nuestra atención. Por ello, nos parece indispensable dar una mirada a lo que se ha escrito sobre ellos en los Andes y como el asunto lo exige, mirarlos en los trabajos de etnografía tanto como en los de historia.

Los llameros desde la etnografía

2 Los estudios de etnografía sobre pastores en los Andes son, de lejos, más numerosos que los de historia; los aportes de su mirada detallista y enfocada en estudios de caso toman en cuenta una diversidad de temas: características de los animales, soluciones al uso de su medio ambiente, relaciones de parentesco, rituales de los pastores, ciclos de trabajo, división sexual del trabajo, etc. Todo ello constituye la base para cualquier tipo de estudio sobre el tema. Existen también algunos ensayos que buscan hacer generalizaciones y realizan propuestas que van más allá de los estudios de caso. De esta multiplicidad de obras vamos a elegir aquellas que consideramos aportan al tema de la movilidad que hace a los pastores específicos.

3 A partir de una organización cronológica de los trabajos, descubrimos dos ciclos claramente definidos. El primero, de 1964 a 1983, comienza con la publicación de *Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu* (Murra, 1964[1]), aunque es el libro ya clásico de Flores Ochoa *Pastores de Paratía* (1967[2]) el que se ocupa íntegramente del tema. Este ciclo tiene como hitos otras publicaciones que tratan el tema de manera monográfica: la revista Allpanchis N° 8, de 1975, y la compilación *Pastores de Puna,* de 1977. Culmina con el balance bibliográfico realizado por el propio Flores Ochoa en 1983. Este balance permite plantear los puntos de debate que, desde la perspectiva de nuestra investigación, parecen ser los más relevantes.

4 Una coyuntura política se encarga de remarcar la división entre los dos ciclos; se trata de la actividad del movimiento guerrillero de Sendero Luminoso en la sierra peruana, coincidiendo con las regiones de pastoreo andino. Esta situación determinó una disminución en los trabajos de campo en el Perú, a la vez que ocurre un desplazamiento de las investigaciones hacia la región andina de Bolivia y del norte argentino.

5 El segundo ciclo es de años posteriores a 1983. Se inicia con la tesis doctoral de Terry West sobre los llameros caravaneros de Oruro, que si bien fue leída en 1981, entendemos que por sus características corresponde mejor al segundo ciclo. El otro texto es la revista Allpanchis N° 18, de 1983, volumen dedicado al tema: *Arrieros y circuitos mercantiles andinos,* donde entran de lleno los llameros, arrieros, rutas y ferias, entre otros.

6 Los otros textos de ciclo son compilaciones como la de Harris y otros: *ha participación indígena en los mercados surandinos* (1987), que reúne varias investigaciones y nos interesan particularmente, como dice el título, por ubicarse en el sur andino. La otra complicación titula *Llamichos y paqocheros,* trabajada por Flores Ochoa (1988). El ciclo se cierra con una edición del mismo autor en colaboración con Kobayashi: *Pastoreo altoandino,* del año 2000.

El primer ciclo: 1964-1983

Jorge Flores Ochoa (1967) y John Murra (1964)

7 En su balance bibliográfico sobre pastoreo de llamas y alpacas, publicado en 1983, Flores Ochoa presenta un trabajo erudito, que se inicia con crónicas coloniales a las que queremos incluir dos referencias al espacio boliviano, la primera es de Pucher de Kroll (1950), que no es citado por él ni por Bonavia más tarde; y la de Cardoso, por su particular importancia para Bolivia. La obra de Pucher de Kroll *El auquénido* y *cosmogonía amerasiana* fsic] se publicó en Potosí en 1950[3], interesa porque se trata de una perspectiva temprana que linda con la búsqueda de lo exótico, pero que interesa como testimonio de su época[4]. A su vez, Armando Cardozo tiene una vasta obra iniciada en la década de los 50 con su libro *Los auquénidos,* publicada en 1954 y reeditada en 2007. Se ha ocupado del tema desde entonces hasta por lo menos los años 80[5] Una de las últimas publicaciones de Cardozo es un censo nacional de llamas y alpacas en Bolivia (1999).

8 Es importante destacar especialmente a Cari Troll (1935, 1958)[6]. Su estudio pionero, fuente de inspiración y reflexión para otros autores, seguramente fue el que tuvo mayor impacto en el ámbito de las ciencias sociales. Troll plantea una relación estrecha entre la distribución geográfica de los camélidos y la extensión del área cultural andina, asunto que lleva a comprender que de las particularidades de ésta es su carácter pastoril.

9 Fuera de estos antecedentes, sin duda el despegue del interés en el tema ocurre en la década de 1960, pues casi paralelamente a las primeras publicaciones de Flores Ochoa[7], Nachtigal (1968)[8] complementa información acerca de grupos de pastores de alpacas, llamas y ovejas en la zona altiplánica del departamento de Moquegua y en la puna de Atacama.

Glynn Custred y el intercambio

10 Si bien las obras arriba mencionadas tienen la virtud de llamar la atención sobre el tema pastoril, uno de los primeros trabajos que se concentra en el intercambio, y por tanto en

la movilidad, es el de Glynn Custred: *llamerosy comercio interre gional* (1974: 252-289)[9], señalando varios aspectos que comprobaremos que se aplican a otras regiones. Propone estudiar el sistema de intercambio donde se involucra el movimiento de recursos tradicionales andinos mediante el transporte en llamas, siendo un sistema que depende *sólo parcialmente del dinero* (Custred, 1974: 252). El autor, sin embargo, habla no de pastores sino de *campesinos de la si ara alta (Ibid.:* 253).

11 Ubicado en el departamento del Cusco, constata que, al igual que en otras regiones, existe una variedad de movimientos hacia distintas zonas explotando las ventajas del intercambio de cada una de ellas. Resalta la importancia de la sal en las transacciones, pues la mayoría de ellas, hacia 1970, se hacía con este producto. El llamero y la sal serán una de las constantes de la historia andina.

12 Se explica la preferencia de llamas a otros animales porque se adaptan mejor a las condiciones de la puna, por requerir menos equipo, ser más dóciles en viajes largos, comer conforme van caminando y porque se las puede tener juntas en un corral en las noches, disminuyendo así la ansiedad de los caravaneros.

13 Este comercio interzonal constituye, según el autor, la principal actividad campesina en todo el sur del Perú (*Ibíd.:* 277), cuya extensión se debe a que se trata de un sistema muy eficaz y dinámico pues combina una diversidad de estrategias: compra, intercambio, venta de fuerza de trabajo, venta de productos propios y de otros adquiridos en otras zonas. Estas estrategias permiten participar mejor en la actividad de intercambio interzonal, aprovechando la debilidad del sistema de mercado en las provincias alejadas de los centros económicos más fuertes.

Revista Allpanchis y el reconocimiento de los pastores

14 El volumen 8 de la revista Allpanchis (1975) está dedicado a los temas de pastores, llamas y alpacas. Preparado por Juan Hugues y Jorge Flores Ochoa, el volumen incluye: “La domesticación de los camélidos” (Wing), una aproximación histórica y la presentación de alguno documentos (Millones Santa Gadea), un importante aporte acerca de la relación entre pastores y agricultores (Concha Contreras) y tres artículos que abordan temas ceremoniales y rituales de Araguren, Nachtigal y Gow.

15 En conjunto, los trabajos aportan para que la problemática de los pastores andinos deje de ser un tema excepcional, mostrando su presencia en regiones que no necesariamente coinciden con los márgenes culturales y ecológicos del mundo andino. Excepto el de Wing, que plantea una perspectiva más global respecto a la domesticación de los animales y a Nachtigal que propone una comparación entre las punas de Moquegua (Perú) y Jujuy (Argentina), el resto de los artículos se refiere preponderantemente al actual Perú.

16 Con relación a los intercambios, Mores Ochoa plantea cuatro variantes: una que relaciona a los llamerosdirectamente con el mercado, otra donde los intercambios no pasan por el sistema monetario, una tercera que combina ambas y, finalmente, una actividad netamente de alquiler de su fuerza de trabajo y la de sus animales como transportistas. Plantea que se trata de tácticas no excluyentes entre sí (Flores Ochoa, 1967: 13).

17 En el mismo volumen, Juan de Dios **Concha Contreras** se preocupa de un tema nodal: la relación entre pastores y agricultores[10]. Lo hace desde la etnografía y con un tratamiento

regional, lo que permite redimensionar el rol de los pastores. Varios de sus planteamientos nos parecen centrales:

- Las relaciones pastores-agricultores se constituyen en relaciones interétnicas que comparten pautas y reglas que regulan las mismas.
- Las llamas se convierten en medio de subsistencia que genera intercambio de bienes y productos, este intercambio implica "comercio" y este comercio se convierte en actividad primordial para los pastores, dado que no solamente comercializan lo suyo, sino que se convierten en intermediarios de otros productos.
- La relación conflictiva con el sistema económico nacional, la construcción de carreteras y la ampliación del sistema de mercado les recorta su campo de acción e implica relajar gradualmente la interdependencia entre los pastores y los agricultores.
- Preferencia o no de llamas en lugar de otros animales de carga. Desde el periodo colonial se ha venido sosteniendo que las sustituyeron por muías, por su mayor capacidad de carga y algunas otras consideraciones.
- Propone comprender las actividades de los pastores no solamente en el plano económico, sino como agentes sociales y culturales puesto que su papel es por excelencia dinamizador, a diferencia de las sociedades agrícolas, que tienen relaciones entre sí más estáticas, en este sentido su propuesta se asemeja a la de Khazanov (1994).

Jorge Flores Ochoa I y II: constatando la relación pastores-agricultores

18 Flores Ochoa se preocupará del tema por casi 40 años, con aportes que se pueden ordenar en tres grupos: por una parte, artículos publicados en distintas revistas especializadas; en segundo lugar, compilaciones donde reúne los estudios de diversos autores y de distintas disciplinas; por último, bibliografías comentadas. En el primer grupo se ubican, por ejemplo, sus notas a la Visita de Gutiérrez Flores (1970) (Flores Ochoa, 1970: 63-70) o *Pastores de alpaca* (1975) (Flores Ochoa, 1975: 5-23), conjuntamente con Félix Palacios *La protesta de 1901. Un movimiento de pastores de la puna a comienzos del siglo XX,* Ponencia a Congreso de Americanistas (1976). Las compilaciones se inician con *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna* (1977), Llamichos y paqocheros (1988) y *Pastoreo altoandino* (2000). Finalmente, las dos bibliografías que conocemos del autor son una contribución orientadora para el tema. Una de ellas es la parte final del libro *Pastores de Puna,* elaborada conjuntamente con Yemira D. Najar Viscarra, es decir, que es del año 1977 y otra publicada en 1983 en Revista Andina (Flores Ochoa, 1983: 195-215)[11].

19 Como es de suponer, la compilación titulada *Pastores de Puna* (1977) abarca muchos temas de los que nos interesa la caracterización que se hace de un tipo particular de economía, como es la del pastoreo. Allí se propone que la sociedad de puna alta se distingue por la trashumancia estacional, a fin de acceder a pastizales en distintas épocas del año (seca y lluviosa)[12], por el poblamiento disperso y la ausencia de centros poblados, pues las concentraciones humanas se dan solamente en ciertas épocas del año como en las fiestas patronales así como por la estructura de una sociedad basada en vínculos de parentesco con una marcada organización patrilineal extensa (Flores Ochoa, 1977: 36-37). Se sostiene, además, que el sistema económico pastoril implica la participación en diversos sistemas de intercambio.

20 Dos de los artículos de esta compilación se concentran en este último aspecto: *Pastoreo, tejido e intercambio,* de Flores Ochoa, y *El trueque en la economía pastoril,* de Casaverde. En

ambos estudios queda evidente la necesidad de reciprocidad entre pastores y agricultores. En los valles, los agricultores necesitan de los pastores y viceversa, por lo que las tasas de intercambio se presentan bastante estables; a su vez, el sistema de trueque tampoco es rígido, lo que da al Harnero alternativas para obtener el mismo producto en distintas partes. Por último, es importante anotar que el pastor consigue dinero como jornalero durante un tiempo determinado y no por esto deja de ser un pastor. Este es un asunto esencial que tiene que ver con la manera en que concebimos a los pastores.

21 Al igual que en otros estudios, en éstos se visualiza una división sexual del trabajo, donde los hombres viajan, mientras que las mujeres y niños quedan al cuidado de los animales. También la institucionalización de una amplia red de relaciones con "conocidos", como manera de disminuir los riesgos del intercambio.

22 El balance de Flores Ochoa, de 1983, constituye un punto que permite analizar los siguientes 20 años; incluye una extensa bibliografía de referencia ordenada según disciplinas, a pesar de ello dedica apenas unos cuantos párrafos a la "etnohistoria", dando pie a una de nuestras primeras constataciones: tanto entonces como ahora los estudios con una perspectiva dinámica son escasos.

Balance del primer ciclo, 1964-1983

Consolidación de la importancia del pastoreo en los Andes

23 El aspecto más relevante del primer ciclo es la consolidación del tema del pastoreo en las sociedades andinas. Su importancia está reflejada en la gran cantidad de trabajos. Incluso pueblos que se consideraban agricultores, como los *q'ero* en la vertiente oriental, pueden recuperar su especificidad como pastores (Flores Ochoa, 1983: 183).

24 La paulatina constatación de una amplia distribución geográfica de los pastores andinos, con características similares, pero también con peculiaridades según las regiones, permite ver que el caso de Paratía, objeto del primer estudio sobre el tema, no era una excepción. Queda pendiente una caracterización de los pastores y a partir de ello su distribución en el espacio andino. Según cómo se los caracterice, se los verá formando grupos relativamente pequeños o se los encontrará a lo largo de todo el altiplano andino. Por esto es importante dejar establecido que pastor andino o Harnero es aquel grupo que, aunque realice algún trabajo agrícola, la parte más importante de su economía y el espacio que habita la mayor parte del año se consagran al cuidado v uso de los animales.

25 En esta misma línea se introduce el tema de la posible presencia de camélidos en la costa a partir de los trabajos de Browman, Cardich, Dillehay y Rost-woroski. Este asunto será retomado nuevamente en 1996 por Bonavia y luego por trabajos arqueológicos en los años 2000. La importancia que le atribuimos se refiere no a lo anecdótico de que las llamas pudieran sobrevivir en la costa o incluso reproducirse allí, sino a la posibilidad o no de control de los medios de transporte y la constitución de una sociedad que hace de la movilidad su medio de sobreviviencia, lo cual implica una relación muy distinta entre ambas regiones ecológicas.

Un periodo de enfoques globales

26 Encontramos no pocos trabajos que buscaron, a partir de una perspectiva de conjunto, realizar propuestas de caracterización, comparación e incluso algunos modelos de funcionamiento de sociedades pastoriles. Tal es el caso de Núñez y Dillehay (1979), de Orlove (1981) y Browman (1982), centrados en sociedades pastoriles. En este primer ciclo se inicia el debate de casi todos los temas que se profundizarán en el segundo y que veremos en el balance final.

27 En este ciclo encontramos una concentración casi absoluta de estudios en territorio peruano, las referencias a Bolivia, Argentina y Chile son marginales. Esta es una tendencia que cambiará en el ciclo siguiente, probablemente influenciada también por la situación política del Perú con la actividad de Sendero Luminoso, precisamente en las zonas de mayor presencia de pastores.

28 Por último, la preponderancia de estudios arqueológicos y etnográficos sobre el actual territorio peruano, y la ausencia de estudios comparativos, obliga a dejar los planteamientos como hipótesis. Esta situación irá cambiando paulatinamente en las décadas siguientes.

Apertura de estudios hacia el tema de los intercambios.

29 En esta fase se subrayan los fundamentos ambientales y el medio ecológico como determinantes de la cultura pastoril (Flores Ochoa, 1983: 183). Esta perspectiva se distancia de Khazanov, quien propone que si bien el rol del medio ambiente es muy importante, lo que define a las culturas pastoriles es su relación con el *mundo de afuera.*

30 A pesar de lo dicho, varios de los estudios muestran como elemento central de la especialización de la economía pastoril a la articulación y al intercambio; entendiendo a la primera como el control directo de nichos ecológicos, solución histórica, como bien mostró Murra, pero también intercambio como dejó ver Flores Ochoa (1983: 184). Aunque aún cabe preguntarse cuánta antigüedad se puede atribuir al sistema de intercambio y si éste puede extenderse a tiempos precoloniales. Entonces, si *la especialización del pastoreo conduce al establecimiento de relaciones de intercambio* (Flores Ochoa, 1983: 184) con zonas de agricultura y de mercado, ¿es posible pensar, atendiendo a la antigüedad de los pueblos pastoriles, que en tiempos prehispánicos se establecieron relaciones de intercambio y no solamente control vertical? Esta pregunta ha tenido parcialmente respuestas positivas en estudios arqueológicos como el de Van Buren (1996) e históricos como el de Assadourian (1987).

31 La simbiosis actual de sistemas de intercambio que combina el trueque con el dinero en efectivo, como vimos, es abordada por varios autores[13] (de hecho, es uno de los asuntos más estudiados) y parece plantear algunos problemas de interpretación acerca de las estrategias diversificadas y del sentido que los estudiosos dan a cada una de ellas. Veremos luego cómo esto también continúa en la segunda etapa.

32 Por otra parte, la capacidad articuladora de las caravanas está presente de manera implícita rompiendo una imagen estereotipada de los llameroscomo el ámbito más tradicional y refractario a innovaciones. A pesar de su aparente aislamiento geográfico están fuertemente ligados a la economía de mercado, como muestran también numerosas investigaciones que vimos y otras citadas por Flores Ochoa[14].

33 Una manera de comprender a los pueblos pastores es a través de sus actividades no sólo de pastoreo y relación con el medio ambiente, sino principalmente de intercambio e incluso de venta de fuerza de trabajo. Paulatinamente, entonces, nuestra noción de las sociedades pastoras va cambiando.

El segundo ciclo, 1983 adelante

34 A diferencia del primer ciclo, en éste podemos citar algunas investigaciones sobre pastores, enfocadas específicamente en el territorio boliviano, en torno a las cuales nos centraremos tanto en lo que se refiere a historia como a etnografía.

Al sur del lago Poopó: Terry West (1981)[15]

35 *Sufriendo nos vamos: From a susistence to a Market Economy in an Aynara Community of Bolivia* (West 1981) es el primer trabajo extenso sobre el intercambio de los llamerosen la región boliviana al sur del Poopó. El trabajo de campo se llevó a cabo entre los años 1977 y 1978. En él se describe y analiza el rol del pastoreo en Pampa Aullagas y su relación con la agricultura de la zona, así como también el sistema de caravanas de llamas y su participación en el mercado. La investigación tiene como propósito explicar los cambios de una tenencia colectiva de la tierra, propia de las comunidades pastoriles, hacia una forma de propiedad privada. En suma: el paso del pastoreo al trabajo agrícola.

36 Nos interesa resaltar su crítica de la idea de aislamiento con la que se suele relacionar a estas poblaciones, ya que tradicionalmente su cultura ha sido moldeada por la formación de los estados precoloniales, la imposición colonial, posteriormente la conquista española, y por el surgimiento de las naciones modernas *(Ibíd.:* 5). Sin embargo, de tener estrecha relación con formas sociales y políticas globales, sus estrategias han estado orientadas a mantener una autonomía local.

37 Propone que la convicción acerca de que hubo ausencia de mercados en los Andes precolombinos ha llevado a que incluso los estudios más lúcidos ignoren el rol de los intercambios de larga distancia entre los distintos grupos étnicos en los Andes *(Ibíd.:* 6).

38 Una diferencia importante con el territorio más quebrado de los pastores estudiados en el Perú es que en este caso se trata de extensas zonas del altiplano boliviano, de aproximadamente 800 km de largo y 130 km de ancho. A su vez, es menor la altitud sobre el nivel del mar. En gran medida los pastores peruanos se ubican por encima de los 4.000 a 4.200 metros, mientras que esta zona del altiplano boliviano oscila entre 3.700 y 4.000 de altura. La zona que estudia West se encuentra muy cercana a los grandes salares del altiplano sur. Otra importante diferencia radica en que en Bolivia encontramos un clima mucho más seco, por tanto, menos apto para alpacas; en cambio, es ideal para llamas.

39 El estudio de West trata únicamente de pastores de llamas, cuya función principal es ser animales de carga, por lo que el intercambio es todavía más urgente. Esto no significa que no consigan cultivar algo de quinua y papa. En Pampa Aullagas, entonces, las actividades domésticas incluyen el pastoreo, la agricultura, la participación en el mercado e intercambio interregional. Precisamente por su vocación "comercial" es que en algunos casos, y de manera creciente, fueron cambiando su ganado por camiones con los que viajan con el mismo propósito; otros incluso poseen tractores en alquiler para el trabajo de campo (*Ibíd.:* 39), así como es un modelo típico que los ricos camioneros tengan en el

pueblo lugares de venta (tiendas) administrados por sus esposas. La migración para alquilar su fuerza de trabajo es también importante, pero normalmente retornan a la comunidad.

40 Una tendencia es la declinación del pastoreo, encontrando una de sus causas en la introducción de tractores en 1972, de modo de expandir las tierras de agricultura sobre antiguas tierras de pastoreo[16]. A pesar de que la presión al régimen de intercambio de los llamerosno es local ni regional, sino de todo el sistema económico, todavía grupos de pastores se mantienen un sistema comunales. Ya sea en camiones, con burros, bicicletas o llamas, la mayoría participa en las decenas de ferias locales, unas más famosas que otras.

41 El hecho de ubicar esta investigación en Bolivia importa por las propias características regionales del estudio -no tanto por la cuestión nacional que en verdad es secundaria para el tema-, de manera que van a coincidir con las particularidades del territorio boliviano elementos como: una economía pecuaria basada en llamas más que en alpacas, una economía de mercado y una articulación vial relativamente más débil que la peruana y una población aymara hablante.

Revista Allpanchis (1983): los circuitos llegan hasta el norte argentino

42 El número dedicado a *Arrieros y circuitos mercantiles andinos* está constituido por varias investigaciones históricas, donde en todos los casos tienen que ver los llameroso los arrieros. Incluye un artículo de antropología de Merlino y Rabey, que se concentra en la zona de Jujuy (norte argentino), basado en un trabajo de campo realizado entre 1977 y 1979. El mismo nos interesa por ser un ejemplo de estudio fuera del Perú, como será la nueva tendencia presentando otros temas atines a los pastores: su religiosidad y equilibrio ecológico.

Deborah Caro (1985)[17] y la resistencia creativa

43 La tesis doctoral de Caro[18] examina la relación entre comunidades pastoras de alpacas, el mercado de lanas y el Estado en el área de Ulla Ulla, ubicada al norte del lago Titicaca. Observa estas relaciones como una resistencia activa y creativa ante la demanda de sus medios de producción.

44 Caro se pregunta por qué estas comunidades fueron tan exitosas al momento de defender el control de sus medios de producción, a diferencia de sus contrapartes agricultoras. Un análisis histórico de su comportamiento muestra que hubo desde el siglo XIX una integración de las comunidades pastoriles al mercado de lanas, integración que no podría ser calificada de "tradicional", sin embargo, a la vez conservaban y defendían valores y prácticas muy antiguas de la tenencia de sus rebaños, como también propone West (Caro, 1985: ii).

45 La autora sostiene que a pesar de su participación activa e incluso diversificada según las demandas del mercado, casi un siglo de ventas de lana no transformó sus relaciones de producción radicalmente. Esta diversificación es fruto de una larga historia, desde el periodo colonial, que muestra una gran flexibilidad de las comunidades pastoriles para relacionarse con el mercado sin perder el control de sus rebaños. Su habilidad para relacionarse con lo que Khazanov llama "el mundo de afuera" pasa por alianzas con el

Estado, los mercaderes y campesinos de otras áreas; de este modo, frente a los hacendados se presentaron como subditos leales a la Corona, en el siglo XIX como propietarios colectivos, en el siglo XX como protestantes o miembros de ciertos partidos políticos y buscando conformar cantones independientes (*Ibíd.:* iii).

Ramiro Molina (1987)[19]: los pastores y la articulación de lógicas diversas

46 Molina es uno de los investigadores bolivianos que más se ha dedicado al tema de los pastores andinos. Su artículo tiene como planteamiento central que los pastores integran al mercado a su economía étnica. Trata también sobre los pastores de Pampa Aullagas y muestra que en su delicada adaptación al medio, a los mercados y a los animales, los pastores de esta zona organizan distintos circuitos para los mercados, según se trate de llamas o de ovejas, dando cuenta de la constante reelaboración de pautas culturales.

47 Los viajes interecológicos están orientados por una serie de consideraciones como la época seca del año, el acceso a la sal, y el intercambio con “caseros”. Asimismo, es notable que a pesar de una amplia participación en el mercado, también mantengan nichos ecológicos de acceso directo en otras zonas (Molina, 1987: 626).

Patrice Lecoq (1988) y la ruta de la sal

48 Llegó a Bolivia en 1982, en plena crisis económica durante el gobierno de la UDP (Unidad Democrática Popular), cuando se vivía una hiperinflación económica. “Un Millón”, se llamó una de las llamas de la caravana que él siguió en su trabajo etnográfico, por nacer el día en que el peso boliviano llegó a esta cifra con relación al dólar[20], anécdota que ilustra la constante atención de los llamerosal sistema mercantil. Primeramente publica: *Una ruta de la sal en elsud boliviano. Informe de viaje de trueque anual de una caravana de llamas* en 1988 [21] y luego tiene varios artículos entre los que resaltamos: un trabajo sobre la comunidad de Ventilla aparecido en la compilación de Flores Ochoa del año 2000 y su conferencia dictada en la ciudad de La Paz el año 2002.

49 Posterior a los estudios sobre llamerosde West y de Molina, su trabajo de campo se ubica en el sur de Oruro y norte de Potosí. La aproximación que tiene a su mundo simbólico amplía el ámbito de conocimiento sobre los llamerosen la región boliviana. Su preocupación central, sin embargo, se podría resumir en “la ruta de la sal”, dialogando entre las perspectivas de etnógrafo y arqueólogo[22]. Después se dedicó a realizar comparaciones con regiones como el Tibet, donde al igual que en los Andes predomina una articulación vertical.

50 Muestra que las rutas de los llamerosson variadas, manteniendo siempre las alternativas abiertas. Fl mundo relacionado con el inmenso espacio que lentamente deben recorrer, observado por los *apus* de las montañas (amos del ganado doméstico y responsables de su multiplicación) tiene carácter ritual y sagrado. El viaje en sí mismo, según Lecoq, constituye una verdadera peregrinación hacia el pasado y también un rito de iniciación para el niño que viaja con las caravanas. Considera al Harnero un relacionador económico y social, así como dinamizador de las parcas y estáticas relaciones entre los pueblos agrícolas.

51 A pesar de la consistencia entre economía, sociedad y ritual, las transformaciones de estas sociedades son evidentes. En el año 2002, solamente una quinta parte de los llamerosse dio cita en el salar; el resto prefirió alquilar un camión para reducir el viaje de un mes a un día. La cultura llamera pareciera estarse perdiendo para siempre.

Llamichos y paqocheros (1988[23]), cuando el pastoreo dejó de ser una novedad

52 Esta compilación de Flores Ochoa incluye 21 artículos divididos por temas: origen y desarrollo del pastoreo, tecnología del manejo de pastizales y rebaños, uso de la carne y comercialización de la fibra. Mito, ceremonias y canciones ceremoniales además de los pastores en un mundo cambiante.

53 En la introducción a esta compilación, Flores Ochoa sostiene que el tema del pastoreo ha dejado de ser una novedad como lo fue cuando se publicó *Pastores de Paratía.* De este volumen, interesa el de **Inamura,** que describe las *Relaciones estructurales de pastores* y *agricultores en las fiestas religiosas de un distrito.* Su investigación se ubica en la sierra alta del departamento de Arequipa, donde constata que los viajes largos fueron disminuyendo en los últimos años y se incrementó la compra de productos agrícolas.

54 Esta investigación tiene en común con otras el uso de varias alternativas de intercambio y obtención de productos de manera simultánea, así como la constatación de una paulatina desaparición del sistema llamero.

Barbara Gobel (1998)[24]: una madura renovación

55 Después de un periodo de diez años en el que parece haber disminuido el interés, el tema reaparece a fines de la década de los 90. Excepciones a estas apreciaciones son: Lecoq, también Caro y Browman, cuyas publicaciones nos dejan la impresión de que se trata de variaciones sobre antiguos trabajos suyos[25].

56 El artículo de Bárbara Göbel, que se publica en el 50 aniversario de los Estudios Americanistas de Bonn, inicia un periodo de renovación del interés en los pastores de manera más madura y reflexiva. Contribuye con un análisis sobre la organización de las caravanas de intercambio en las comunidades pastoriles de Huancar, en las *tierras altas* andinas del noroeste argentino. Las caravanas de intercambio se presentan, cada una con sus ventajas y desventajas, como parte de un mayor y complejo aparato de estrategias de intercambio, el cual no es ni homogéneo ni estático.

57 Göbel tiene la virtud de recoger los principales debates sobre el tema. Comienza planteando un aspecto que a nuestro entender define a las economías pastoriles y no siempre es integrado por los estudiosos: sostiene que una de las particularidades de las economías pastoriles es la necesidad de articulación con otros sistemas productivos.

58 Una de las preguntas claves, según Göbel, es acerca de la persistencia de las caravanas hasta la actualidad. A partir de esta pregunta, divide a los autores en tres grupos, según su explicación: 1) aquellos que sostienen que las caravanas simbolizan la lógica económica andina, cuyo eje es la reciprocidad gobernada por sanciones morales y no la maximización de beneficios personales; 2) autores que posicionan al tráfico caravanero como una extensión de la economía monetaria; y 3) posición que interpreta las caravanas como parte de una estrategia general de diversificación de los campesino *(sic),* que les

permite moverse flexiblemente entre la economía capitalista y las estructuras de intercambio más tradicionales (Caro y Molina Rivero), otorgando a los actores sociales un rol activo e innovador frente a la economía capitalista.

59 Göbel apoya la tercera perspectiva y detalla las distintas estrategias en su relación con *el mundo de afuera* como ella misma señala (Göbel, 1998: 870). Una de ellas es el trabajo temporario en las minas de los salares y en plantaciones de tabaco y fruta en las tierras bajas. Otra es la comercialización de productos locales. En unas actividades se requiere normas de reciprocidad y en otras no hace falta. Con relación a estas estrategias, es preciso dejar clara la idea de que por más que los pastores temporalmente vendan su fuerza de trabajo en ciudades, minas o en el campo, no por esto dejan de ser pastores, que es la base de su economía y de su identidad.

60 Los caravaneros de Huantar ya no pueden ser llamados llameros porque realizan sus viajes con burros y muías. Sin embargo, el principal producto de intercambio son los tejidos de la lana de llamas y ovejas, y en segundo lugar la sal.

61 Dos elementos más nos interesan del aporte de Göbel: la información histórica que brinda y, relacionado con lo primero, la dependencia de cuestiones de políticas nacionales. En el caso de las transformaciones en el tiempo la más evidente es la sustitución de la llama por las muías, hecho que tuvo lugar en la década de 1940. La segunda transformación se refiere a los circuitos de intercambio que incluían el sur de Bolivia hasta Tupiza, Talina e incluso a la famosa feria de Huari, en Oruro. Este circuito se cortó abruptamente debido a la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-35). Lo mismo ocurrió con los viajes a Chile, a la región de San Pedro de Atacama, lo que fue perturbado en 1900 por el nuevo trazado de la frontera y el trato recibido de parte de los gendarmes de aquel país.

Michael Schulte (1999) y otros autores sobre sociedades agropastoriles

62 *Llamerosy caseros. La economía regional kallaway*[26]. A pesar del título, solamente en cierta forma trata de los llamerosy más bien se concentra en el estudio de sociedades agropastoriles. Se centraliza en la famosa región de los kallawaya, médicos itinerantes, en las laderas orientales del lago Titicaca. De las tres comunidades estudiadas una, la de Coololo Altarani, está compuesta por alpaqueros que tienen como actividad complementaria la minería, comercio y agricultura. Su territorio se encuentra entre los 3.800 y 4.800 metros de altura, y el poblado principal a 4.000 msnm.

63 Como en todos los demás estudios, se muestra que el trueque ha disminuido significativamente, particularmente entre los pastores de Altarani y los alfareros de Moyopampa, el motivo fue la construcción de la carretera. Sin embargo, para los primeros, en un 63%, el trueque sigue siendo importante según la encuesta del estudio (*Ibíd.:* 207).

64 Otros trabajos relativos a Bolivia que se podrían incluir en este mismo enfoque son los aportes ya clásicos de Tristan Platty Olivia Harris, sobre el norte de Potosí, y de Gilíes Riviere y Thomas Abercrombie, sobre Oruro. Ellos aportan con datos muy importantes sobre los pastores, pero focalizan el problema fuera de las sociedades pastoras. El caso de Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, que trabajan con los Qaqachaca en Oruro, es distinto; en alguno de sus trabajos -*Río de vellón río de canto, acerca de canciones de las pastoras*- se preocupan por comprender a los pueblos pastores, sin embargo, su interés está orientado

a cuestiones culturales y textuales, como lo señala el título, y aportan tangencialmente al tema de los intercambios.

Pastoreo Altoandino (2000)[27]: una migración del tema hacia el sur

65 El libro reúne diez trabajos publicados en el año 2000 y abarca estudios sobre Perú, Bolivia y Chile. La mayoría de los artículos trata acerca de etnografía y toca diversos temas, desde el origen histórico de un grupo de pastores, pasando por el análisis de la sostenibilidad de una economía pastoril, una descripción de pastores de la puna de Atacama en el norte de Chile y de Santiago de Machaca, así como aspectos de la vida y rituales en el sur de Potosí. También cuenta con un trabajo acerca de los viajes de un grupo de Harneros. Incluye asimismo dos estudios sobre ritualidad y espacio sagrado. Concluye con un análisis prospectivo.

66 Creemos que no es una casualidad que el libro hubiera sido publicado en Bolivia porque el interés en el tema en cierta manera “migró” desde el Perú hacia el sur. Los dos trabajos referidos a Bolivia son los de Shojiro Nabeshima, centrado en Santiago de Machaca (La Paz), y Patrice Lecoq, sobre los ganaderos de Ventilla (Potosí).

67 Shojiro Nabeshima estudia Jesús de Machaca, ubicado a unos 160 km de la ciudad de La Paz; se trata de una planicie seca ubicada a 3.900 msnm, donde pastorean llamas, alpacas y ovejas. En las laderas de los cerros se cultivan algunas plantas de altura. Las estrategias de subsistencia de los pastores incluyen una diversidad de modalidades que tienen que ver con el uso de la tierra, intercambio de servicios y tráfico a larga distancia con caravanas de llamas para el trueque. Constata que a Santiago de Machaca siguen llegando llamerosen tiempo de cosecha, de otras regiones de Bolivia y también del Perú. Este estudio ejemplifica, una vez más, la existencia de comunidades ganaderas que conviven con otras agricultoras, y muestra también algunas estrategias levemente distintas a las de otras regiones.

Balance del segundo ciclo

68 Privilegiar una perspectiva cronológica nos ha permitido “tejer” los lineamientos para evaluar algunas tendencias y transformaciones que quizás de otro modo hubieran pasado desapercibidas. Los estudios de esta segunda etapa parecen agruparse en dos bloques: uno en la década de los 80; otro a partir de fines de los 90 con un renovado interés en el tema, particularmente fuera del Perú, que fue el centro de las investigaciones del primer ciclo.

69 En conjunto, en los trabajos de esta segunda fase continúa el predominio del enfoque etnográfico, aunque con algunos aportes desde la arqueología; pero si ampliamos nuestra perspectiva podremos encontrar interesantes aportes desde la historia, como veremos en el siguiente acápite.

Un primer elemento de debate: la antigüedad histórica de los pastores especializados

70 Es importante mencionar que en la reedición del artículo de Murra acerca de los *Rebaños y pastores en el Tawantinsuyu* -publicado por el IEP en 1975-, añade una nota comentando que hasta conocer el trabajo de Flores Ochoa, pensaba que en el mundo andino no existían

pueblos "puramente pastores". Este comentario plantea la cuestión de la antigüedad histórica de los pueblos pastores en los Andes, que "por lo menos de manera tentativa se puede insinuar que se originan en tiempos precolombinos" (Flores Ochoa, 1967: 148).

71 Sobre el punto, Bonavia opina que si bien el problema tiene que ver con la definición de pastoreo que se utilice, discrepa de Flores Ochoa considerando que el pastoreo no pudo ser una actividad independiente de la agricultura, porque ello va contra las evidencias arqueológicas que se tienen hasta ahora (Bonavia, 1996: 529). Pero como veremos en el primer capítulo, es posible hablar de pastores como parte del Imperio Incaico.

72 El trabajo etnográfico de Kobayashi (2000), a partir de documentación local, demuestra que los pastores que él estudia habrían devenido en únicamente pastoril a partir de la pérdida de sus tierras agrícolas.

73 Nuestro punto de vista es que para entrar en un debate importante es preciso explicitar qué entendemos por pastores de puna. Entonces veremos que dependiendo de la ecología que habitan, los pastores fueron más puramente pastoriles que otros, siendo el peso de la agricultura más o menos determinante según los casos. A pesar de considerar que pudo haber grupos que sólo eran pastores, creemos que lo típicamente andino es la existencia de sociedades pastoriles en el sentido de ser ésta la base de su economía, de su cultura y de su identidad, pero que buscaron por todos los medios acceder también a campos de cultivo. Por esto proponemos que una región característicamente pastoril andina puede ser Carangas, ubicada al occidente del lago Poopó, en Oruro, como intentaremos mostrar en el desarrollo del libro. Y es que es preciso tener en mente que ser pastor es más que solamente poseer ganado.

74 Por otra parte, es preciso pensar que los procesos históricos de ninguna manera son unívocos, de forma que en unos casos se pudo dar la conversión de una sociedad agropecuaria en exclusivamente pecuaria, y en otros más bien lo contrario. Creemos además que la tendencia en la actualidad es que los grupos de pastores abandonen paulatinamente el pastoreo.

Mundo moderno y sociedad pastoril

75 Nos parece notable que se hubiera tomado en cuenta sólo excepcionalmente (Góbel, 1998) el papel de las fronteras entre países para la vida de los pastores y su relación con un sistema económico y político, nacional e internacional. Concha Contreras (1975: 90), por ejemplo, demuestra cómo influyó a los pastores arequipeños el cierre de minas de sal de Warma y el bajo precio de las lanas. También Caro se refiere a las estrategias para participar en el mercado internacional de lanas sin perder su independencia y "tradicionalidad". Este asunto plantea la estrecha relación e incuso dependencia de una sociedad tradicional, como es la pastoril, con el mundo más moderno.

Ubicación geográfica de los grupos de pastores estudiados

76 Esquemáticamente, la distribución geográfica de los pastores en el sur andino se da en tres tipos de zonas. Una primera muy alta y generalmente húmeda, ubicada al sur del Perú y en las regiones nororientales del lago Titicaca en Bolivia; permite la combinación de alpacas y llamas, siendo importantes en la producción de lana y textiles. La segunda zona, un poco más baja que la primera (no llega a los 4.000 msnm) y extremadamente seca está constituida por la altiplanicie extensa que se encuentra mayoritariamente en Oruro y

Lípez[28]; los salares juegan un papel central -si bien no exclusivo-, pues convierten al comercio de sal en el medio de intercambio por excelencia y donde la tenencia de alpacas [29] resulta secundaria. La tercera zona se encuentra en las márgenes de los Andes en el norte argentino y en algunas regiones del territorio chileno, coincidiendo con lo planteado por Murra en su artículo: "El control vertical revisitado", como uno de los límites del modelo de control vertical al sur del Trópico de Capricornio; en esta zona habrían dominado, por sobre los agricultores, los llamerosy su sistema de intercambio

77 Un elemento común a todo el mundo andino es la inclusión de otros animales: muías, burros, ovejas y otros, de esa manera se diversifica el ganado. En varios trabajos se discuten las ventajas y desventajas de la llama frente a otros animales de carga, y la conclusión a la cual se llega no es terminante: parece depender más que de las propiedades intrínsecas del animal, del manejo que le dieron las comunidades pastoriles.

El rol del intercambio en las economías pastoriles

78 A esta altura resulta imposible definir a los llamerossin tomar en cuenta su actividad de intercambio. De esta afirmación se derivan otras, discutidas por diversos autores:

- Las implicaciones de la coexistencia del trueque con la compra-venta.
- Ventajas del intercambio para los pastores y para los agricultores.
- Relación entre pastores y agricultores.
- Articulación del pastoreo con otro tipo de actividades (minería, venta de mano de obra, comercio...).
- Planificación del uso del tiempo tomando como eje la economía pastoril.
- Productos que intercambian (más importantes que los caseros).
- Circuitos de intercambio.
- Función de los "caseros" y manejo estratégico de instituciones sociales.
- Caravanas e identidades de género.
- Rituales de viaje.
- Rol de las ferias.
- Las transformaciones históricas de las formas y espacios de intercambio, como el paso de pastores a mineros, comerciantes o transportistas.

79 Por otra parte, las interpretaciones acerca de la lógica económica de las caravanas permanecen divididas en las tres perspectivas descritas por Göbel, una que simboliza una lógica económica andina, cuyo eje es la reciprocidad. Sería un mecanismo de defensa para mantener la autosuficiencia. Una segunda que considera que son un elemento tradicional tan alterado, que en la actualidad representa una extensión de la economía monetaria. Y finalmente, que se trata más bien de una estrategia diversificada y flexible que combina lógicas diferentes. Como vimos, se ha ido imponiendo esta última.

Estudios de historia

80 Los pastores, los camélidos y su papel en las sociedades del pasado han merecido muy poca atención; encontramos algunas investigaciones en la década de 1960 y nuevamente a fines de los 80 hasta 1996. Con la excepción de Condarco, que en una parte de su libro *El escenario andino y el hombre* busca caracterizar un sistema pastoril andino, y el de Duviols, que ve en los "huaris y llacuaces" la expresión de la dualidad social andina; el resto ignora a los pastores. En general, los estudios son aislados y no responden a una corriente de

interés historiografía), no obstante, y debido a una muy activa participación de los llameros-particularmente en los intercambios- es posible hallar información de relevancia para nosotros en estudios dedicados a los mercados, tanto de bienes como de venta de la fuerza de trabajo.

81 Nuestro propósito es también evaluar hasta qué punto los debates de la etnografía han permeado a los de historia. A decir de Khazanov: la ausencia de estudios históricos sobre los pastores es común a todas partes y llegó la hora de hacer un estudio diacrónico, donde se pueda hacer una unión entre antropología e historia. El pastoralismo debe ser estudiado en toda su complejidad, no solamente en su funcionamiento estático, sino también dinámico; debe ser estudiado como una totalidad en un sistema interno y externo, estructuras, funcionamiento y ataduras, no solamente como una variante local y aislada, sino también como un factor esencial e integral en la historia de la humanidad (Khazanov, 1994: 12).

82 El primer ciclo de investigaciones se inicia en los años 60 con las publicaciones de las visitas de Chucuito (1964)[30] y Huanuco (1967)[31], según cuenta Murra en una extensa entrevista (Castro 2000), la segunda Visita fue trabajada con anterioridad. Asimismo, en 1964 se publica por primera vez el artículo de Murra sobre rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu, basado en la Visita de Chucuito. Casi diez años después, en 1973, sale a la luz el estudio de Duviols, *Huari y Llacuaz.* En 1975, la revista Allpanchis incluye en su volumen VIII un artículo de Luis Millones Santa Gadea, que utiliza un documento excepcional de comienzos del siglo XVIII; y en el volumen siguiente incluye otro de Zuidema y Urton sobre la constelación de la llama[32]. Este artículo, aunque no trata sobre los intercambios que ahora nos preocupan, va a constituirse en una referencia ineludible para comprender los conceptos religiosos relacionados con la llama. En 1979 se publica un artículo de Browman que aborda también asuntos de historia de los llameros. Finalmente, tenemos la obra de Assadourian: *El sistema de la economía colonial* (1982), que si bien refiere a los pastores de manera colateral, constituye un hito en los estudios de economía colonial, donde se remarca la temática del mercado como importante elemento para la comprensión de la historia andina. Utilizamos su aparición a manera de eslabón entre el primer y segundo ciclo.

83 Se inicia el segundo ciclo con la revista Allpanchis de 1983, dedicada a: *Arrieros y circuitos mercantiles andinos;* poco después se publica *La participación indígena en los mercados surandinos* (1987), por esto intentamos un contrapunto entre ambas obras. Cabe señalar que todos, excepto Platt y quizás Murra, según como se evalúe su trabajo, se refieren únicamente al periodo colonial. Un par de años después se publica el libro *Trajinantes* (1989), de Glave, ineludible para nuestro tema. Le sigue en los 90 la monumental obra de Wachtel sobre los *Uru Chipaya*[33] donde en algunas secciones se abordan asuntos de nuestro interés y ocurre lo mismo en el libro de Escobari (2001), que se refiere a la mano de obra minera de Oruro colonial.

84 Cerrando un paréntesis, ya no bajo la perspectiva de la participación indígena en el mercado sino de la historia de los pastores andinos, examinamos dos libros dedicados a nuestro tema específico: el de Dedenbach (1990) y el de Bonavia (1996).

Hitos del primer ciclo: de los 60 a los 80

John Murra y las visitas de Chucuito (1964) y Huanuco (1967)

85 La Visita de Chucuito de 1567 (1964), que incluye una "una apreciación etnológica de la Visita" a cargo de John Murra[34], va asentando los ejes para la construcción de una etnohistoria andina. Además plantea varios puntos centrales del tema pastoril como la pronta capacidad de los lupaca de acceder a dinero en efectivo para pagar el tributo a la Corona (Murra, 1964: 422), su particular situación se debe a la calidad y cantidad de ganado que poseían. También la constatación de que los lupaca no tuvieron inconveniente en ir a trabajar cada año a Potosí, convirtiéndose en una estrategia económica que los introdujo a un proceso de transformación *(Ibíd.:* 424). Por último, aquí Murra todavía acepta la posibilidad de la convivencia del control directo de recursos con el intercambio. Los lupaca no solamente controlaban pisos ecológicos distantes, sino que "es posible, por supuesto, que existieran ambos tipos de relaciones: algunos artículos costeños se obtenían por colonización, otros por trueque" *(Ibíd.:* 429).

Ramiro Condarco y el rol preponderante de los pastores en el sistema de complementación interzonal

86 Debemos reconocer que el estudio que repara en la importancia de los pastores en la conformación de la sociedad andina es el de Ramiro Condarco, en su trabajo pionero *El escenario andino y el hombre* (1971)", y luego en las "Reflexiones acerca del ecosistema vertical andino"[35] (1978). A partir de una reflexión de la sociedad andina, Condarco habla acerca de las grandes zonas simbióticas y "zonas transversales de complementación" (Condarco, 1971: 554; Condarco, 1978: 69), planteando algo similar al "control vertical" de Murra, pero dando a los llamerosun rol preponderante. Si bien su trabajo va más allá de solamente los pastores, hace referencia a la vida pastoril móvil y a la existencia de casos extremos de especialización pastoril extrema, que tienen en el "cambio realizable en alejados mercados la vía indispensable para la obtención de productos agrícolas que necesita"[36].

Pierre Duviols (1973): un mundo compuesto por huaris y llacuaces

87 El lúcido estudio de Duviols, *Huariy Llacuaz.: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad*[37]. A través de elementos simbólicos y religiosos plantea ricas propuestas para entender el desarrollo de las sociedades andinas como un proceso complementario entre dos tipos de sociedades, de economías y de visiones de mundo: por una parte, la de los agricultores -*huari*-, y por otra la de los pastores -*llacuaces*-. Nos queda la impresión de que si bien este artículo marcó en su momento un importante modelo de complementariedad entre etnias distintas, no tuvo la repercusión que creemos merecía debido a que por entonces dominaba en el escenario académico el modelo del "control vertical", que no requiere interacción e intercambio entre sociedades diferentes, sino que subraya la autosuficiencia.

88 La propuesta de Duviols, en cambio, lleva implícita la existencia de medios de intercambio entre grupos diferentes, ya sea en el origen, actividad económica o antigüedad; por

consiguiente, la dependencia de unos grupos con respecto a otros. Esta situación que pareciera referirse a un pasado muy remoto estaba vigente todavía en el siglo XVII, época en la que se fechan muchos de los documentos utilizados por el autor.

Carlos Sempat Assadourian (1982)[38] mirando el intercambio desde el mercado

89 La obra de Assadourian nos obliga a un cambio de dirección hacia los estudios del sistema de mercado, tema que se relaciona con los intercambios pastoriles. Este trabajo representa la historiografía de los 80, cuando se dio una transición metodológica y temática[39]. Propone un modelo de funcionamiento de la economía colonial organizada en torno a un espacio económico que llama *el espacio peruano.* El funcionamiento económico de este espacio regional implicaba para los grupos étnicos un territorio donde podía reproducirse la economía indígena campesina en dependencia de la circulación ahora controlada por los españoles. Esta perspectiva debería incluir a los llameros, sin embargo, el autor no toma en cuenta el papel de las llamas en cientos de actividades de transporte, señalando que "la llama por su reducida capacidad de carga y el corto tramo que podía recorrer por jornada, además que su número había disminuido sensiblemente, era insuficiente" *(Ibíd.-33).*

90 Tendríamos que preguntarnos acerca de los distintos circuitos de muías y llamas en el funcionamiento de la economía colonial. La participación indígena en los mercados estará mejor tratada más tarde en el estudio de Glave sobre *trajines.*

Balance del primer ciclo de estudios de historia

91 En esta primera fase encontramos aportes capitales para la historia andina, pero desarticulados si los observamos desde la perspectiva de la cultura pastoril o mejor desde la actividad de intercambio de los pastores. Esta no parece ser una preocupación por el tema, por lo que unos y otros aportes van en su propia dirección y no dialogan entre sí.

92 La gran veta abierta con la publicación de las visitas de Chucuito y Huanuco, que pudo provocar estudios acerca de los pastores en el periodo colonial, parece que tomó distintos rumbos. Del mismo modo, el tema del intercambio como una forma alternativa de la economía pastoril andina, que observamos en la propuesta de Duviols, obligaba a plantear la necesidad de intercambio entre ellos, aunque estas relaciones no hieran ni mucho menos pacíficas, sino de dominación de un grupo sobre otro. Esta perspectiva de la historia andina, estudiada como una dinámica de las relaciones pastores-agricultores, es una línea de investigación que no fue continuada como prometía.

El segundo ciclo a partir de los 80

Revista Allpanchis (1983): asentando el tema pastoril en trabajos de historia

93 El número de Allpanchis toca tanto temas de antropología como de historia. Los artículos de Chocano, Manrique, Urrutia, Valderrama, Escalante y Jacohsen son trabajos de historia colonial, siglo XIX y principios del XX, respectivamente. Todos tienen que ver con la sierra,

por lo que de alguna manera se involucran con los pastores andinos, pero sobre todo dan cuenta de la transferencia de los medios de transporte a las muías, aunque no pudieran prescindir de las llamas.

94 Magdalena Chocano[40] pone en evidencia el alto tráfico mercantil relacionado con el auge minero de Cerro de Pasco a fines del periodo colonial y retrata una sierra surcada por cientos de ínulas camino a la costa. Según la autora, este auge minero no promovió un nuevo esquema de desarrollo comercial. Por su parte, Nelson Manrique[41] presenta un estudio acerca de los arrieros en la sierra central, en el siglo XIX, donde sostiene que el arrieraje constituyó la columna vertebral del desarrollo mercantil en esta región, *en los tres siglos anteriores a la construcción del ferrocarril central (Ibíd.:* 27); su crisis estaría marcada por la guerra con Chile en la década de 1880. En este periodo, los poseedores de camélidos eran las comunidades indígenas, puesto que las haciendas preferían criar vacunos y ovinos *(Ibíd.:* 31), marcan así un tema casi obvio: la relación de la llama con ser indígena. Manrique se refiere al significativo volumen de dinero que circulaba con el comercio de camélidos y de lana, rompiendo con la imagen que sitúa a las comunidades indígenas al margen de los intercambios mercantiles. Por su parte, el artículo de Valderrama y Escalante[42] muestra que el paso de las llamas a las muías en el transporte tuvo muy diversas fases según las regiones.

Participación indígena en los mercados surandinos (1987)[43]: una mirada renovadora

95 Esta compilación es fruto del encuentro de varios investigadores en la ciudad de Sucre. Busca salvar la distancia tradicional entre los etnohistoriadores y los historiadores económicos (Harris *et al.:* 21). De este modo, abordan el tema del mercado con una visión más amplia y no necesariamente contrapuesta a los valores de las comunidades indígenas, como se lo hizo en la década de los 70 y principios de los 80, cuando se veía al mercado como un proceso único de *penetración del capitalismo.*

96 La obra se abre con un artículo de John Murra, que propone de inicio la pregunta "¿existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?". Allí reitera que hubo formas de mercado únicamente en zonas como la costa, el Ecuador, o al sur del Trópico tic Capricornio y de que la alternativa del mercado fue rechazada por la sociedad andina. En cambio, Carlos Sempat Assadourian[44] se inclina hacia una propuesta novedosa: mostrar que hubo intercambio y una forma de mercado en tiempos de la colonia muy temprana; propone incluso que podría pensarse que Rieron los incas, y no antes, los que difundieron a gran escala el sistema de archipiélago. Aunque hace este planteamiento con mucha cautela, creemos que abre el modelo del control vertical a variantes también en el altiplano andino. Assadourian articula tres elementos: 1) el uso de la energía humana por parte de los caciques, 2) el sistema de parentesco o de los caseros, y 3) las formas de intercambio. *(Ibíd.:* 67). Aún así, los informes no permiten aclarar si practican trueque sólo con parientes o lo combinan mediante trueque abierto *(Ibíd.:* 74).

97 El aporte de Zulawski[45], situado en Oruro, no va tanto en dirección al mercado de bienes o el intercambio, sino a la oferta de mano de obra; analiza a los mineros orureños del siglo XVII y sostiene que "estas decenas de millares de trayectorias migratorias multidireccionales que han cubierto el sur andino durante las tres o cuatro generaciones postoledanas causan al observador del sentimiento de estar frente a un verdadero sistema aleatorio de circulación generalizada y cierta perplejidad al intentar entender su lógica y

su finalidad interna“ *(Ibíd.:* 143). Pensamos que esta es una evidencia más de la enorme movilidad regional, pero que observada a escala local permite ver su maginitud.

98 Roberto Choque[46] demuestra que los curacas andinos en tiempos coloniales buscaron los medios legales para tener acceso al mercado y conseguir grandes riquezas y, por ende, poder. Por su parte, Liliana Levvinski[47] se ocupa de Oruro a comienzos del siglo XIX, algunas de sus observaciones, sin embargo, nos parecen centrales para el periodo colonial. Por ejemplo, la presencia de centenares de intermediarios en la *cancha* o mercado de Oruro, los cuales tenían actividades sociales y rituales diferenciados según su origen. La autora se asombra del margen de libertad y movilidad de estos comerciantes respecto a sus comunidades y de las estrategias comerciales que desarrollaron. ¿Será que se trata de pastores acostumbrados a esta movilidad?

99 El ensayo de Tristan Platt[48] es una excelente propuesta para comprender la lógica de las sociedades pastoras; refiere al siglo XIX en la región extremadamente árida de Lípez, habitat de los pastores por excelencia. Es notable su análisis de la organización del tiempo de los Dameros y la articulación que lograron de diversas lógicas económicas: combinación entre agricultura y pastoreo, *bajadores* de mineral de la mina, venta de fuerza de trabajo en las salitreras chilenas y el trueque por maíz. Asimismo, subraya la importancia de la sal como elemento ligado al intercambio de los llameros. Una vez más se habla de las ferias regionales–Colcha, Huari, Challapata- como un fenómeno interesante de convergencia de comerciantes o intercambiadores, pero muy poco estudiado.

100 Una de las líneas de análisis más interesantes de Platt es el cuestionamiento a la rigidez de las filiaciones étnicas y a la posibilidad de que los mineros fueran un grupo que, desligado de la economía étnica, se concentró en la venta de la fuerza de trabajo quedando a expensas de las fuerzas del mercado. Da testimonios de llamerosen las minas hasta el siglo XX. Situación totalmente distinta del destino de los *mestizos urbanos,* que juegan con esta economía y acaparan el intercambio. Por supuesto que presenta a los pastores en una enorme movilidad espacial.

101 Su artículo aporta además a la discusión acerca del rol del trueque como regulador del mercado; demuestra que las estrategias reproductivas comunales subordinan la economía mercantil a sus intereses, rompiendo el prejuicio antropológico de economías de subsistencia.

Luis Miguel Glave y los trajines desestructuradores

102 Con Luis Miguel Glave (1989)[49] y su propuesta acerca de los trajinantes se cierran los 80. En una serie de capítulos propone que lo primero que se debe considerar en los trajines son los carneros de la tierra. Su trabajo tiene la virtud de mostrar la complejidad de la participación indígena en los mercados, mirando tanto a la sociedad indígena en su desarrollo interno como en su articulación con un sistema más amplio. Su visión es global desde Cusco a Potosí y se presenta como un complemento a la propuesta de Assadourian, al punto que titula a este acápite "Un capítulo en la formación del mercado interno colonial".

103 Su interés es resaltar los aportes que, dentro de la explotación colonial, dieron los indígenas al sistema económico que se creaba *(Ibíd.:* 13). A diferencia de la publicación sobre *la participación indígena...* anteriormente reseñada, su propuesta afirma que se trata

de otro caso más de desarrollo mercantil forzado y no de iniciativas de la sociedad indígena. Supone que los indígenas se desvincularon de las economías campesinas debido a los largos periodos que tuvieron que invertir en los trajines. Ve en la adopción de muías también un proceso de desvinculación con sus tradiciones.

Sabine Dedenbach (1990)[50] y Duccio Bonavia (1996)[51]

104 Uno de los pocos estudios enfocados en la historia de los pastores es el de Dedenbach. Su libro sobre camélidos en el periodo incaico es un trabajo *lingüístico* y *etnohistórico* que se concentra en la búsqueda de referencias al periodo incaico. Fue publicado en 1990, seis años antes que el de Bonavia, y pensamos que en mucho lo ha influenciado: coinciden particularmente en la perspectiva centrada en los animales y a partir de ellos se ocupan de su relación con la sociedad. En ambos trabajos, entonces, el comportamiento cultural está relegado a un segundo plano. Coinciden también en el uso exhaustivo de crónicas y fuentes coloniales publicadas, aunque con un tratamiento diferente. Otro de los puntos en que se asemejan es que los dos trabajos abarcan una amplia zona quechua hablante.

105 Hay un problema que no termina de delimitarse, tanto en Dcdenbach como en Bonavia, y que no podríamos afirmar si es de las fuentes, del enfoque de los autores o de la propia realidad andina. Se trata de que no se diferencia entre un pastoreo de llamas y otro de alpacas.

106 Dcdenbach, al referirse a la posibilidad de la existencia de trueque en tiempos incaicos, sostiene que siendo difícil conocer las proporciones que tuvo: "Sin embargo, hay muchas indicaciones en las fuentes de que existía un intercambio de productos en base regional y aquí se deben haber usado recuas de llamas, tal vez más pequeñas que las recuas estatales" *(Ibíd.:* 170-171). Invitando a una revisión sobre los supuestos de que no hubo ninguna forma de intercambio en tiempos prehispánicos, nos remite a las visitas de Huanuco y Chucuito.

107 Por su parte, es interesante el cucstionamiento que hace Bonavia a las definiciones de pastoreo, centradas en la experiencia europea y africana que difieren de la andina. Se pregunta acerca de la relación entre pastoreo y agricultura, y si hubo prioridad de una actividad sobre la otra. Finalmente, sostiene que no hubo pastores exclusivamente antes de la invasión europea: "Creemos que no cabe duda, pues, que en el área andina hubo efectivamente una clase de pastoreo. Y que esta actividad ha sido muy sui generis" (*Ibíd.:* 531). Sin embargo, de su amplio conocimiento de la bibliografía no relaciona la actividad de intercambio al concepto de pastoreo. Otras actividades que atañen el pastoreo, en cambio, sí se las aborda, como modificar el paisaje para una mejor utilización de los pastos, riego, movilidad a zonas según épocas, la baja fertilidad de los camélidos, su capacidad de adaptación al medio árido y varios otros.

Laura Escobari (2001)[52] y los extravagantes

108 Del libro de Escobari sobre Charcas colonial, el capítulo titulado "Los extravagantes. Mano de obra en las minas de Oruro, s. XVII", trata de la mano de obra minera denominada *libre,* que es característica de Oruro, puesto que no era dotada por la mita, Tanto Escobari como Zulawski[53] dan cuenta de un centro minero de notable atracción de indígenas que no se quedan allí de manera permanente. Entre 1605 y 1607 acudieron 5.000 indios a las minas de Oruro, algunos de ellos denominados "extravagantes". Esta denominación surge del

informe de Godoy a comienzos del siglo XVII, porque los trabajadores que provenían de las zonas aledañas a Oruro tenían la peculiaridad de vivir cerca de sus pueblos, de donde cada día llevaban productos agrícolas (Escoban, 2001: 277). Podemos suponer que, al igual que la propuesta de Platt, articularon su economía pastoril con el trabajo minero.

Balance general de los estudios históricos

De las fases historiográficas

109 Los ciclos encontrados en los estudios etnográficos, uno hasta la década de los 80 y el otro a partir de entonces, parecen tener una correspondencia también en los estudios de historia. De manera similar a los estudios etnográficos, encontramos en los históricos una mayor preocupación por Charcas, cambio en el espacio que trae novedades en los enfoques. Si en un balance general sobre el siglo XVIII Aldana (Aldana, 1991) sostiene que en Bolivia hay carencia de estudios de economía colonial, Ramos más bien cree que las perspectivas novedosas acerca de los indígenas en las ciudades provienen de los estudios sobre Charcas colonial (Ramos, 1990: 171). Será mirando a la sociedad del sur andino que se resalte a nivel histórico el papel del mundo indígena pastoril en los intercambios. Podemos decir entonces que los 90 ven resurgir el tema tanto en estudios de historia como de antropología.

Las perspectivas acerca del mercado

110 En la medida que el mercado se ha convertido en el tema que articula la historia de los pastores con la de la sociedad colonial en su conjunto, importa anotar las distintas perspectivas sobre el papel que desempeñó. La *participación indígena en los mercados* lidia con la siguiente interrogante: ¿cómo, sociedades que supuestamente no tenían experiencia en esta forma de economía, se insertaron tan bien y tan pronto a un sistema de mercado? Acerca del papel del mercado con relación a la sociedad indígena, entre los autores se presentan dos posiciones: el mercado como elemento desestructurador de las comunidades indígenas o el mercado como alternativa utilizada también por ellas. Las mismas tendencias que constatamos en los trabajos de etnografía.

Debate implícito sobre control vertical

111 En diversos trabajos encontramos referencias, sugerencias o comentarios acerca de la posibilidad de que hubo intercambio en los Andes prehispánicos, al mismo tiempo que hubo un control vertical directo de acuerdo al modelo de Murra, sin mediación de intercambios. Si bien pocos de los trabajos que revisamos se refieren al periodo prehispánico (Dedenbach, Bonavia y Condarco), encontramos en los estudios de la colonia temprana (Assadourian, Duviols, Browmann, Condarco y Dedenbach) referencias unas veces breves y en otras más elaboradas acerca de que evidentemente hubo intercambios en los Andes, además del control directo.

112 Las implicaciones de este debate tienen que ver con la perspectiva que se tendrá de los intercambios en el periodo colonial, como una ruptura total con el sistema prehispánico de control de recursos o una reelaboración del mismo. También tiene que ver con el papel que se asigna al mercado como “desestructurador”, de resistencia o articulador. Por otra

parte, conlleva además la aceptación o no de la existencia de pastores especializados en tiempos remotos. Aquí habría que indagar más en el papel de los caciques que administraron ganado y mano de obra de las comunidades y el papel que jugaron las relaciones interétnicas.

Los aportes y los vacíos

113 En los estudios de historia encontramos algunos vacíos. Estamos pensando, por ejemplo, en los llameros como mediadores culturales, tema esbozado por Millones al explicar la capacidad de los pastores de hablar varias lenguas, o por Manrique y Urrutia cuando ejemplifican los rasgos de las fiestas y músicas del norte argentino en una comunidad peruana.

114 El otro tema tratado tangencialmente es el de los caravaneros y su papel en las rebeliones. Ya Golte en su clásico trabajo *Repartos y rebeliones (1980),* si bien sin referirse a los Harneros, encuentra una correlación entre la zona donde hubo la ruptura del mercado al que ellos accedían y las rebeliones de fines del XVIII; así también Manrique menciona a los arrieros en la causa patriótica. Un tercer tema que ya lo señalamos en la sección sobre etnografía es el papel de las ferias, que encontramos poco tratado, a pesar del buen ejemplo que, sin embargo, nos brinda Urrutia.

115 Con relación al pastoreo con *el mundo de afuera,* vemos que no se trata solamente de comercio como venta de productos, sino que también de venta de mano de obra o fuerza animal en el ámbito de la mina, como muestra Assadourian para Potosí, Escoban y Zulawski para Oruro, y Chocano para Cerro de Pasco. La relación llamero-mina es sumamente estrecha y valdría la pena enfocarla desde esta perspectiva.

116 Finalmente, quisiéramos resaltar, a la luz de los distintos estudios, que la transición del transporte en llama a muía no puede marcarse en una tendencia única. Unas zonas ven el cambio en el siglo XVII, como lo propone Glave; otras en el XIX, como muestra Manrique; Valderrama y Escalante lo muestran más tardíamente. Si recordamos el aporte de Göbel para Jujuy vemos que este cambio ocurrió en la década de 1940, en Pampa Aullagas en 1970, y en otras zonas no ha cambiado.

Relación antropología-historia. El rol del intercambio en las economías pastoriles

117 El rol del intercambio en las economías pastoriles es uno de los temas que une a ambas disciplinas. Una constatación que hacemos en los estudios de historia es que la mayoría de los autores no repara en la posibilidad de que fueran principalmente pastores los que realizaban intercambios, tal y como se evidencia en los estudios de antropología. Nuestra imagen de la sociedad indígena está dominada por una perspectiva de las sociedades agrarias y sedentarias. Con excepción de pocos estudios, si bien se repara en la participación indígena en los intercambios, no se plantea la posibilidad de la existencia de pueblos pastoriles. Este punto de vista, que como vimos dominaba también a la antropología antes de los estudios de Flores Ochoa y Nachtigal en la década de los 60, no ha sido modificado por la historiografía. En parte, creemos que es debido al dominio de una perspectiva ubicada en el altiplano central, cuando el sur es distinto. No es una casualidad que los que cambiaran estos puntos de vista fueran Flores Ochoa, en un trabajo sobre Puno, y luego Núñez y Dillehay, en la zona árida de Chile.

118 Las implicaciones de esta perspectiva, entonces, están ausentes. Por ejemplo, preguntarse cuáles fueron las relaciones pastores-agricultores desde una perspectiva histórica resulta impensable si no se asume que hubo pastores. Lo mismo ocurre con la articulación de la vida móvil pastoril con las ciudades, las minas y el mercado. Uno de los temas que se vislumbra más fascinante es el papel de las ferias, aquellos acontecimientos itinerantes en el tiempo y en el espacio que articularon económica, cultural y ritualmente enormes regiones, desde la sierra peruana hasta el norte argentino y chileno. Si no prestamos atención a estos aspectos difícilmente podremos conocer y evaluar las transformaciones históricas de las formas y espacios de intercambio, como el paso de pastores a mineros, comerciantes o transportistas. Por todas estas consideraciones debemos valorar aún más la capacidad y el aporte de Tristan Platt, de prestar atención a los pastores.

119 La ecuación pastoralismo-intercambio entre etnografía e historia es distinta. La etnografía ha tenido que trabajar un buen tiempo para incorporar el problema del intercambio a la propia definición de pastoralismo. Y la historiografía tendrá todavía que caminar bastante para que el intercambio, ampliamente trabajado, incorpore el pastoralismo a su análisis.

NOTAS

1. Revista peruana de Cultura N° 2, Lima.

2. La primera edición, del año 1967, es probablemente una versión resumida publicada como un artículo en los *Anales del Instituto de Estudios Socio-Económicos* vol. 1, de la Universidad Técnica del Altiplano, Puno pp 9-106 (según cita Bonavia). La segunda edición, con el mismo título y probablemente la más difundida, fue publicada en México por el Instituto Indigenista Interamericano, al año siguiente. Por referencias de Duccio Bonavia *Los camélidos sudamericanos, una introducción a su estudio* IFEA-UPCH-Conservación Internacional, Lima, 1996, sabemos que existe una versión en inglés del año 1979.

3. F.sta obra no fue citada en el exhaustivo trabajo de Bonavia, 1996.

4. Es interesante, como anécdota, que algunas aseveraciones de Pucher de Kroll han pasado a cierta literatura actual. Por ejemplo, el autor cuenta que en una entrevista le dijeron que la llama se llama así porque los indios no entendieron la pregunta de los españoles cuando recién llegaron, y cuando les preguntaron qué se llama, señalando a este animal, respondieron llama, imitando la palabra de la pregunta. Como el nombre avmara es carhua, se supone, erróneamente, que esta anécdota tiene bases históricas.

5. Armando Cardozo Gonzales publicó principalmente: *Los auquénidos* Ed. Centenario. La Paz, 1954. "Preliminares sobre la presencia y trascendencia de los camélidos en el Ecuador" En: Boletín de la Academia Nacional de Historia, N° 123, Quito, 1974. pp 134-146. *Origen y filogenia de los camélidos sudamericanos.* Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. La Paz-1975.

6. Carl Troll, "Las culturas superiores andinas v el medio geográfico", Revista del Instituto de Geografía. Lima, 1958.

7. La primera publicación de Flores Ochoa sobre el tema es "Pastores del añile sur-peruano". En: Revista de la Universidad Técnica del Altiplano, N° 2. Puno, 1964. El año 1968 publica su obra clásica *I.os pastores de Paratía.*

8. "Ofrendas de llama en la vida ceremonial de los pastores de la puna de Moquegua, Perú y de la puna de Atacama, argentina y consideraciones histórico-culturales sobre la ganadería indígena. *Actas del 36 Congreso de Americanistas.* También en Allpanchis N° 8, Cusco, 1968.
9. El mismo autor había elaborado el prólogo a la traducción de *La llama* de von Tschudi, en 1969.
10. El asunto ya había sido tocado por Duviols en su clásico *Huari* y *Llacuaz,* como una problemática vigente en el siglo XVII y que bien puede tener raíces prehispánicas.
11. Incluye 340 referencias.
12. Custred sostiene que la trashumancia se debe, no a la inaccesibilidad de los pastos por la nieve, sino a la necesidad de contar con pastos de distintas calidades.
13. Flores Ochoa cita a Cáceres Olazo, Caro, Casaverde, Custres, Flores Ochoa, Landeo, Ina-mura, Masuda, Palacios, Trucios y West, cada uno de ellos con varios títulos. Flores Ochoa. *Pastores de Pararía* y *balance bibliográfico,* p. 184.
14. Appleby, Calsina, Cáceres Olazo, Caro, Concha Contreras, Che-Piú, Gallegos, Landeo, Orlove, Oyakawa, Robles, Seligmannn, West.
15. Terry West *Sufriendo nos vamos: from a subsistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia.* Tesis doctoral de la Universidad New School of Social Research, 1981.
16. En una visita que realizamos en 2009 a Chipaya, ubicada cerca del salar de Coipasa, observamos que en el desfile cívico paseó por la plaza un pequeño tractor. Nos informaron, sin embargo, que también se usa para abrir los canales y permitir la circulación del agua con menos esfuerzo.
17. Deborah Caro, "*"Those who divide us":" Resistance and Change among Pastoral Ayllus in Ulla Ulla, Bolivia.* Tesis doctoral, Universidad de john Hopkins. Baltimore, Mariland, 1985.
18. En el balance de Flores Ochoa no figura aún esta tesis, sin embargo, sí se encuentra otra denominada "Camelid Pastoralism in the Andes, a Comparative Perspective" en la Universidad de Cornell, del año 1975.
19. Ramiro Molina Rivero, "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro". 1 larris *et al. La participación indígena en los mercadossurandinos. Estrategias y reproducción sacial. Siglos XVI- XX* CERES/SSRC. La Paz, 1987.
20. Conferencia Lecoq, septiembre del 2002.
21. Patrice Lecoq, "Una ruta de la sal en el sud boliviano. Informe de viaje de trueque anual de una caravana de llamas", Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore. MUSEF, N° 12. La Paz, 1988. Otras de sus publicaciones aparecieron en el boletín del IFEA, París, en México, Chile, Bolivia, Inglaterra y Alemania.
22. 22 Patrice Lecoq, "Patrón de asentamiento, estilos cerámicos y grupos étnicos: el ejemplo de la región intersalar en Bolivia". En: *Saberes* y *memorias en los Andes. In memoriam Thierry Salgues.* CREDAL/IFEA 1997.
23. Jorge Flores Ochoa (comp.). *Llamichos* y *paqocheros. Pastores de llamas* y *alpacas,* Centro de Estudios Andinos Cusco y CONCYTEC. Cusco, 1988.
24. Barbara Göbel, "Salir de viaje: Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino". En: Carmen Arellano *et al.* (eds.) *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones, etuohistoria, etnolingüística* y *etnografía en las Américas.* Estudios Americanistas de Bonn. Saurwein, 1998.
25. En la bibliografía de Gobel, en 1998, se registran dos publicaciones de principios de los 90. David Browmann "*Camelia Pastoralism in the Andes: Llama Caravan Fleteros, and their Importance in Production and Distribution.*" "En: *Nomads in a Changing world.* Salzman y Galaty (eds.), Instituto Universitario Universale. Napoly, 1991. El otro es de Deborah Caro, "Incorporation or Resistance? Pastoral Relations of Production in an Export Economy. En: *Pastoralist at the Periphery,* Chang y Koster (eds.) University of Arizona Press, Tucson, 1994.
26. Michael Schulte, *llameros y caseros. La economía regional kallawaya,* Ed. PIEB. La Paz, 1999.

27. Jorge Flores Ochoa; Yoshiki Kobayashi (eds.), *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades.* Ed. Plural - Musef. La Paz, 2000.
28. Recientemente, José Luis Martínez concluyó su tesis doctoral de historia sobre los Lípez.
29. Los reportes etnográficos recuerdan que en algunas zonas antiguamente se tenían alpacas, probablemente mediante el riego artificial de bofedales.
30. Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (1567). Versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Casa de la Cultura del Perú. Lima, 1964.
31. Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huanuco en 1562.* Versión paleografica de Angulo, Helmer y Márquez. Edición a cargo de John Murra. Universidad Nacional Hermilio Valdizan. Huanuco, 1967.
32. R.T. Zuidema y Gary Urton, "La constelación de la llama en los Andes peruanos", revista Allpanchis, número especial **Ritos y rituales andinos,** vol. 9. Cusco, 1976.
33. Versión en idioma francés (1996). La versión en idioma castellano es del año 2001.
34. Para entonces, Murra ya había sido profesor en la Universidad de San Marcos (1958-1960) e iniciará su nueva etapa de clases (1964-1965); sin embargo, su tesis-"La organización económica del Estado Inca"-, defendida en 1955, todavía no había sido publicada. En cambio, sí tiene un trabajo adjunto a la publicación de la *Visita de Chucuito.* Titula: "Erna apreciación etnológica de la Visita" y lo firma como investigador del Instituto de Investigaciones Andinas.
35. Ramiro Condarco, *El escenario andino y el hombre,* Ed. Renovación, La Paz, 1971. Según anota el propio autor en una publicación del año 1978, en el curso de 1967 concluyó este libro, que fue presentado al concurso de ensayo convocado por la Universidad de San Agustín y fue premiado en 1968.
36. Ramiro Condarco, "Simbiosis interzonal". En: *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica.* Ed. Hisbol. La Paz, 1987. Se trata de una reedición parcial de su trabajo premiado.
37. Pierre Duviols, "Huari y Llacuaz" Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición v complementariedad". Revista del Museo Nacional. Tomo XXXIX. Lima, 1973, pp. 153-191.
38. Carlos Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico.* Lima IEP, 1982.
39. Según palabras de Susana Aldana, "Historia económica colonial tardía. El panorama bibliográfico de una década: los años '80". Revista Andina, Vol 17, Cusco, 1991, p.231.
40. Magdalena Chocano, "Circuitos comerciales y auge minero en la sierra central". En revista Allpanchis, Vol. XVIII. Cusco, 1983.
41. Nelson Manrique; Jaime Urrutia, "Los arrieros de la sierra central durante el siglo XIX". En revista Allpanchis, Vol. XVIII. Cusco, 1983.
42. Ricardo Valderrama; Carmen Escalante, "Arrieros, traperos y llamerosen Huancavelica". En revista Allpanchis, Vol. XVIII. Cusco, 1983.
43. Olivia Harris *et al., La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987. Una versión traducida al inglés se publicó recién a mediados de los 90.
44. Carlos Sempat Assadourian, "Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huanuco y Chucuito". En: Harris *et al. La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, CERES. La Paz, 1987.
45. Ann Zulawski, "Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el siglo XVII". En: Harris *et tal. La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias* y *reproducción social. siglos XVI-XX* CERES. La Paz, 1987.
46. Roberto Choque, "Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú". En: Harris *et al. La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias* y *reproducción social, siglos XVI-XX,* CERES. La Paz, 1987.

47. Liliana Levvinski, "Una plaza de venta atomizada: la Cancha de Oruro, 1803 y 1812". En: I larris *et al. La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias* y *reproducción social, siglos XVI-XX* CERES. La Paz, 1987.
48. Tristan Platt, "Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los ayllus de Lípez con el mercado minero potosino. (siglo XIX)". En: Harris *et al. La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX,* CERES. La Paz, 1987.
49. Luis Miguel Glave. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII.* Instituto de Apoyo Agrario, Lima. 1989.
50. Sabine Dedenbach Salazar. *Inca pachaq llamanpa willaynin. Uso y crianza de los camélidos en la época incaica.* Bonner Amerikanistische studien. Bonn, 1990.
51. Duccio Bonavia. *Los camélidos sudamericanos (una introducción a su estudio)* de Ducccio Bonavia IFEA-UPCII-Conservation International. Lima, 1996.
52. Laura Escobari. *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas, s. VII-XVIII.* Ed. Plural-Embajada de España. La Paz, 2001.
53. Conferencia dictada en el Archivo de La Paz, en 1999.

Capítulo II. Una mirada retrospectiva: llameros caravaneros y el estado incaico

Introducción

1 El altiplano boliviano era una tierra de pastores. Los datos de muchos cronistas coinciden en señalar al *Collao* como tierra *abundantísima en ganado* (Cieza [1571], 1989; Betanzos [ca. 1551]; Murúa [1599-1610], 1962-4; Garcilazo [1606], 1985; Guaman Poma [1612], 1980; Ondegardo [1571], 1990 yotros, en Bonavia, 1996). Los pescadores -urus o no- y los agricultores eran, estadísticamente hablando, complementos étnicos y económicos[1]. La agricultura era una actividad secundaria, relegada en unas regiones más que en otras.

2 Es importante establecer la prioridad del pastoreo sobre las otras actividades en esta región para estudiar a estas sociedades desde esta perspectiva[2]. Ser un pueblo pastoril implica una forma de economía basada en el aprovechamiento del ganado, así como una forma de vida que difiere profundamente de los pueblos agricultores: supone, por tanto, una manera particular de ver el mundo. Destacan entre los elementos centrales de esta diferenciación la particular forma de administrar el espacio, que se expresa en un poblamiento disperso frente al urbanismo centralizado; una opción por la movilidad frente al sedentarismo; y a una organización segmentaria, con mínima especialización entre los miembros de la sociedad[3].

3 Su calidad de pueblos pastores viene de una tradición de miles de años que tiene que ver con la adaptación de animales, plantas y organización social a un sistema pastoril. Es la culminación de un sistema de vida basado económicamente en la movilidad caravanera, la cual incentivó la relación e intercambio con las sociedades no pastoriles, agricultoras y sedentarias. Este fluir permanente e históricamente profundo fue el que configuró, como muestran Núñez y Dillehay (1979), Browmann (1980) y Golte (2001) lo que hoy se denomina *cultura andina,* que por supuesto tuvo variantes locales.

4 En este capítulo nos interesa subrayar la situación de los pastores bajo el sistema incaico, por tratarse del momento inmediatamente anterior a nuestro periodo de estudio y cuya

situación es la que se transformará o continuará en el nuevo contexto histórico. Es cierto, como afirma Bonavia, que no fueron los incas los que llevaron la distribución de los camélidos a todas las regiones de los Andes, porque la movilidad fue parte de una tradición mucho más antigua que ellos, pero los incas hicieron lo posible por retomar esta tradición y lo consiguieron con éxito, sobre todo difundieron la idea de que la entrega de ganado era parte de sus dádivas con las provincias de su imperio.

5 Observamos que el Tawantinsuyu, pese a no haber sido un estado pastoril, incorpora a los pueblos pastores -que en su mayoría eran del Collao[4]- su sistema económico y visión de mundo, integrándolos a su funcionamiento estatal (de la burocracia, la religión, la economía y la sociedad). Aunque los incas no eran pastores, su expansión y la base funcional de la construcción de su poder no hubieran sido posibles sin los pastores caravaneros.

6 Nuestra propuesta es estudiar a los pastores como un sistema social y cultural, no nos interesa tanto la definición del Estado incaico, sino cuál era el lugar de los pastores; sobre todo en su calidad de llameros caravaneros dentro de la maquinaria del Estado inca, su expansión y la construcción permanente del poder.

7 De todos modos, es imposible separar a los pastores de su ganado como un recurso, así es que las referencias a ello son indispensables. En este sentido, siguiendo el planteamiento que hizo Murra en su artículo “Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu” (1964-1975) respecto a la diferencia entre el maíz y la papa como recursos, uno estatal y el otro de sobrevivencia comunal de las tierras altas, concluimos que el ganado fue incorporado como un bien estatal tan importante como el maíz. Siguiendo nuevamente a Murra, en la escala de prioridades que él estudia en un quipu estatal[5] (1973), después de los seres humanos se encuentran los camélidos, antes que el maíz y otros productos.

Los pastores en el funcionamiento del Estado

8 El Estado incaico incorporó en el funcionamiento burocrático al sistema pastoril, tanto para la guerra, la religión, como para su economía redistributiva. El primer elemento que debe resaltarse es la búsqueda, de parte del orden incaico, de hacer que todas las regiones tuvieran acceso a la mayor cantidad de recursos posibles, lo cual incluía ganado[6]. Cieza indica que el Inca distribuía el ganado a las provincias que no lo tenían, les daba miles de cabezas de ganado y ordenaba que por un tiempo no las debían matar para que se multipliquen (Cieza [1571], 1989, parte 2, cap. XVII). Parece que lo mismo ocurrió con los pastos, por lo menos en el plano ideal (Descripción de Yauyos, en Dedenbach, 1990: 155). En las provincias donde había ganado, también lo redistribuyó:

> Y lo primero que hizo el dicho Topa Yupanqui fue nombrarles caciques y principales y hilacatas, y dividió los dichos indios en dos parcialidades o bandos ... y por esta orden tuvo noticia de los indios que tenía cada parcialidad y los servicios que le habían de hacer en paz y en guerra ... y luego hizo el dicho inga recoger todo el ganado que había en la dicha provincia e lo señaló con colores e hizo partición de ello con el sol a quien en agradecimiento de la victoria que la había dado, le dio la mitad del ganado que en ella hubo ... y les puso sacerdotes que tuviesen cuenta de hacer los sacrificios ... y les señaló a los indios de la dicha provincia los tributos que habían de dar para él y para las dichas guacas (Jiménez de la Espada [ca 1586/1897], 1965: 338).

9 Encontramos también que por entonces a los miembros del ejército inca se los premiaba con animales, así como a los jefes étnicos de regiones que carecían de camélidos; en los

matrimonios importantes la pareja recibía animales de regalo de parte del Inca (Dedenbach, 1990: 128). Pero además, el Estado debía poseer cantidades suficientes de ganado para su funcionamiento, para poner en marcha el sistema de redistribución, para mantener al ejército y para rendir culto a las divinidades. Asimismo, se creó la imagen de un Estado benefactor que ayudaba con animales a huérfanos y viudas. Polo, por ejemplo, distingue las *qhapaq llama* de las *wakcha llama,* las del Inca de las de los pobres, respectivamente (Dedenbach, 1990: 135) como dos formas básicas de propiedad del ganado.

10 El ejército inca precisaba de una cantidad importante de ganado para utilizarlo como animal de carga, así como también de alimento. Los datos que se refieren al ganado del ejército son relativamente escasos, según Dedenbach, e indican que los animales que servían al ejército provenían del ganado del Sol, como señalan Gomara[7] y Zárate (en Dedenbach, 1990: 178; Bonavia, 1996: 287-251).

11 Pero el más importante uso que tenían los camélidos, particularmente las llamas, fue el del transporte; un transporte que era distinto al sistema caravanero de circulación para la adquisición de recursos. Resulta imposible pensar una administración eficiente sin las decenas de miles de llamas acarreando de un lugar a otro los bienes que se debían acumular y distribuir. Garcilazo refleja cómo el mayor recurso del Tawantinsuyu, que era la mano de obra, quedaba en gran medida disponible gracias a que el sistema inca prohibió que los hombres cargasen bienes que podían ser transportados por camélidos (Garcilazo [1606], 1985, cap. 10).

12 En la ideología andina, la gente más rica podía ser pastora, es decir, dueña de miles de camélidos (Guamán Poma [1612], 1980, en Dedenbach, 1990: 16); a su vez, en el otro extremo, también eran pastores la gente más pobre que trabajaba para otros en condiciones extremas (Garcilazo [1606], 1985: 126; Dedenbach, 1990; Murra, 1964-1975: 52). Incluso míticamente se reconocía que el trabajo pastoril era uno de los más sacrificados, quizás más que todos el que realizaban los pastores de alpacas en las solitarias, húmedas y heladas alturas. Se cuenta que *Yauar Huacac* castigó a un hijo suyo mandándolo como pastor (Dedenbach, 1990: 126).

13 También es difundida la imagen de pastores como gente absolutamente fiel, incapaz de tocar el ganado que pertenecía a su señor. Sancho de la Hoz, cuando describe el Collao, sostiene que “la gente está tan sujeta al señor... que sin su licencia no se mata una [oveja]”. Lo mismo afirman Pedro Pizarro, Zarate y Gutiérrez de Santa Clara (en Dedenbach, 1990: 126 y Bonavia, 1996: 250), pero esto respondía también a un severo sistema de castigos (Dedenbach, 1990: 138) ya que algunos pastores varones podían verse como criados del Inca (Dedenbach, 1990: 137) y eran utilizados frecuentemente como espías, roperos y, aunque pueda llamar la atención, como plateros (Dedenbach, 1990: 129, 136). Esto último nos da indicios de la relación mina-pastoreo.

14 Como fuere, el ganado estaba considerado entre los bienes más preciados. Esto se demuestra porque fue uno de los primeros regalos que el Inca mandó a los invasores españoles (Bonavia, 1996: 266). Los europeos los apreciaron luego y sostienen “es el mejor ganado y de más provecho que se sabe en el mundo porque trabajan...” (León Portocarrero en Bonavia, 1996: 274).

Animales de carga y de comida

15 Es posible advertir que se hacía una separación entre animales de carga y los que servían para suministro de carne, a pesar de que los primeros cuando aún estaban viejos podían también servir de alimento[8]. Garcilazo, seguramente recordando su niñez, indica que “la carne de este ganado mayor (llamas) es la mejor de cuantas hoy se comen en el mundo, es tierna, sana y sabrosa...”, incluso mejor que la de la alpaca, cuya carne es “poco menos buena que la del ganado mayor” (Garcilazo [1606], 1985: 184-187). De hecho, no se mataba ni sacrificaba ritualmente a las hembras, ni siquiera se las cazaba en los chacos estatales, según Polo de Ondegardo. Asimismo, se criaban de manera especial animales más grandes para carga, mientras los menores se reservaban para la carne de la que se beneficiaban los guerreros del Inca, mientras que el común de la gente consumía muy poca y lo hacía sobre todo en circunstancias festivas. El charque, elaborado a partir de la carne de camélidos, se almacenaba en los depósitos estatales junto con otros bienes que se podían conservar por algún tiempo. De este modo constituía también una reserva estatal.

16 Textiles, sogas, ayllus hechos de nervios de camélidos, eran otros de los recursos almacenados cuyo control y estadística, junto con el del ganado, se hacía mediante el lamoso sistema de quipus y bajo los parámetros culturales de los pastores especialistas.

17 Se separaba los hatos de animales hembras y machos, así como por colores. También a las hembras preñadas. La mayor o menor aptitud de llevar carga hacía una diferencia entre los animales. Es seguramente por esto que además del color y las características de la lana (si era crespo, lanudo o de color rojizo) se dejara establecido en los distintos nombres del animal que era de carga. Así, ***kusu kusu*** era, según Bertonio, el *carnero fuerte, muy crespo* y ***pulla*** el *carnero entre lanudo y raso* así como ***paco*** era el de *color alazano.*

18 En quechua, el ganado en general era denominado ***llama,*** según indica Garcilazo[9]; en aymara al animal que hoy conocemos como *llama* se denominaba ***caura***[10] ("carnero de la tierra“, según Bertonio), pero se usaba ***llamu caura*** (carnero chucaro que no ha comenzado a llevar carga) o ***llamutha*** a aquellos animales que comenzaban a cargarse (también según Bertonio). En aymara existe una cantidad de términos relacionados con el hecho de cargar o no al animal, hecho que a su vez está relacionado con su calidad de animal doméstico, ya que lana, carne y otros productos podían también obtenerse de camélidos no domesticados.

19 Semánticamente también, la capacidad de cargar y de obedecer en el pastoreo y los viajes se subraya como elemento central de la cultura pastoril. De este modo, ***ccumu*** es *echar carga la primera vez a la bestia,* en contraste con ***puruma caura*** que es el animal nunca cargado. Del mismo modo ***puruma haque*** es el *hombre por sujetar que no tiene ley ni rey,* o ***puruma uraq*** la *tierra por labrar,* y ***puruma pacha*** *el tiempo antiquísimo cuando no había sol, según imaginan los indios, ni muchas cosas de las que hay ahora;* podemos ver cómo la función cultural de la llama, recogida de Bertonio, es su calidad de animal domesticado para el transporte[11].

Acceso a pastizales y propiedad del ganado

20 Para realizar viajes con caravanas de llamas era preciso ser un pueblo pastoril, comunidades con muy poco ganado no podían realizarlos o por lo menos no a grandes

distancias. Las caravanas implicaban que los propietarios de camélidos desarrollaran una organización familiar y comunal, una cultura que permitiera la movilidad de una parte de la comunidad por tiempos más o menos prolongados. Esta organización y mayor cantidad de ganado tiene estrecha relación con el acceso o no a pastizales; por tanto, y como es obvio, la propiedad de los pastos y del ganado son dos asuntos íntimamente relacionados.

21 Llamas y alpacas precisan pastizales diferentes -más húmedos y frecuentemente más altos para las segundas- y la posesión de una u otra especie hacía también una diferencia. Era sumamente importante el acceso a bofedales altos y húmedos para la cría de alpaca; se utilizaba su lana de alta calidad y en menor proporción la carne y otros productos derivados. Su posesión se articulaba con la movilidad e intercambio de los pastores, ya que uno de los principales bienes de cambio era precisamente la lana. Esta articulación se explica porque de todas maneras, la tendencia de los pastores de puna fue en lo posible poseer tanto llamas como alpacas para combinar sus beneficios. La complementariedad en el uso de distintos animales es pues una característica de los pueblos pastores, según nos muestra Khazanov (1994) en los ejemplos asiáticos, africanos y del norte de Europa.

22 Es necesario tener presente que hubo amplias zonas con acceso a pastos donde se criaba al ganado. Estos pastizales estaban sobre todo en el Collasuyu, que "tiene muchos pastos y muy buenos todo de salitrales con lo cual el ganado enseba y engorda notablemente" (Ramírez en Dedenbach, 1990: 156). Además se contaba con pastos estacionales en distintos pisos ecológicos -en la ***jalqa,*** en los valles y en las lomas de la costa (Dedenbach, 1990: 155)-, donde se podía llegar con el ganado en ciertas épocas del año para regresar luego a los sitios de crianza[12]. Estos pastos fueron utilizados tanto por la organización incaica como por las comunidades pastoriles; teniéndose así un sistema de trashumancia en el interior del territorio, utilizando separadamente los pastos del Inca. Tal es el caso de los indios de Sipe Sipe, conocidos como *pastores del Inca* en la región de Cochabamba[13], de quienes existen varios documentos. Uno de ellos, fechado en el año 1570, registra un pleito sobre tierras entre los indios de Sipe Sipe y Juan Durán[14] (AMC ECC, Vol. 13), en cuya *averiguación* surgen datos de nuestro interés: en el año 1560 se habría realizado una Visita al valle de Cochabamba, determinando las tierras que el Inca Guayna Capac había dado a diversos grupos altiplánicos para la agricultura; a su vez, a los sipesipes[15], oriundos del valle, les encargó su ganado y el transporte del maíz, para lo cual determinó los pastos correspondientes.

> Fueles preguntado que el dicho maíz que así se cogía dónde se llevaba dijeron que al Tambo de Paria y de allí se llevaba al Cuzco al Inga en su mismo ganado y que los indios se beneficiaban algunos dellos... *(Ibíd.:* f. 189).
> Fueles preguntado qué tierras señaló Guainacapac a sus capitanes al Repartimiento, caciques e indios de Sipe Sipe para ellos mismos dijeron ...que también señaló pastos de ganados de los dichos indios donde llaman Sauze y a donde llaman Colquepirua y otra tierra que se dice Suminpayco que es más allá de Colquepirua y otro asiento que se dice Cona Cona... y otro asiento e tierras que se dice Quillacollo que es donde están junto a Canata y el de Hayoguaico y el del pueblo de Chacollo [Challacollo?] en el valle de Sacaba y en el asiento de Guaillane y el de Chimboro y el de Chinala y el de Colume, todas las cuales tierras les señaló el dicho Guainacapac y sus capitanes para pastos de los ganados del dicho Guainacapac de los caciques e indios del dicho Repartimiento y que sembraban junto a las casas de los llamacamayos donde había alguna tierra buena... *(Ibíd.,* f. 186-186v)[16].

23 Ciertos términos utilizados en las toponimias pueden darnos pautas para la ubicación de las zonas donde hubo ganado. Así ***uspa*** o ***upsa-na waylla****, baldío campo para pasto* (según González Holguín, en Dedenbach, 1990: 158); o ***caycu*** *encerrar, encorralar* ganado[17]

(González Holguín, en Dedenbhach: 159) aparecen en lugares como ***Uspa Uspa***, que era el centro más importante de la cultura Wancarani en el altiplano orureño-Bolivia[18]; o ***Uspamarca***, una estancia de pastores del tiempo del inca según la Visita de Huanuco y Caiconi; barrio norte de la ciudad de La Paz. Del mismo modo, el término ***carua*** (o caura, llama en aymara) lo vemos utilizado en ***Carhuacaya***, pueblo de ovejeros de los Guaura (en Dedenbach, 1990: 130); y ***uyu*** o ***cachi*** (corral en aymara) y ***raqay*** (corral en quechua) en ***Raqaypampa***, población ubicada en el valle de Cochabamba; u ***Ove-juyu*** y ***Sopocachi***, ejemplos de barrios de La Paz (que no se ubican en la puna).

24 Por otra parte, se encuentra también difundida la idea de que la delimitación de los pastizales entre provincias a través de la colocación de los mojones fue obra de los incas (Dedenbach, 1990: 131). Contrariamente, Guamán Poma sostiene que esto ya estaba demarcado y ordenado antes de los incas, reconociéndoles una larga tradición histórica a las sociedades pastoriles[19]. Es cierto, sin embargo, que era necesaria una organización, que debió ser estatal, para mantener la irrigación artificial como hubo en ciertas zonas de pastoreo, como señalan Guamán Poma, Vásquez de Espinoza (Dedenbach, 1990: 1 56) y sobre todo Garcilazo, que explica:

> *De estas acequias para regar los pastos hay muchas en todo el imperio* que los Incas gobernaron... Si algún arroyo hondo se le atravesaba iban a descabezarlo hasta su nacimiento, rodeando las sierras todas que se le ofrecían por delante. Las acequias eran de diez, doce pies de hueco por la parte de la sierra a que iban arrimadas. *Rompían la misma sierra para el paso del agua,* y por la parte de afuera les ponían grandes losas de piedras labradas...
> También abrían acequias para regar las dehesas cuando el otoño detenía sus aguas, que también quisieron asegurar los pastos como los sembrados, porque tuvieron infinito ganado... (Garcilazo [1606], 1985 T.1 L.V: 215).

25 También en la Visita de Chucuito se menciona el riego para pastos en años estériles. En la documentación colonial encontramos curiosamente referencias a la cría de alpacas en zonas que hoy ya no existen, dando pautas de que allí pudo haber habido riego artificial para formar bofedales húmedos y poder criar alpacas. Distintos autores, aquí y allá, dan información acerca de viviendas estacionales, ubicadas sobre todo en regiones muy altas (de Espinoza, Garcilazo, en Dedenbach, 1990: 138).

26 Con relación a la propiedad del ganado y pastos, Dedenbach confirma una concordancia entre la propiedad de ambos; es así que hubo pastos y ganado del Estado, de la religión (del Sol y de las huacas), del Inca en particular, de la comunidad y de familias. Respecto a los pastos, se difunde la idea de que fueron los incas quienes, poniendo orden en las pugnas entre señoríos de pastores, redistribuyeron pastizales, otorgándoles también a ciertos grupos que no los tenían -como ocurrió con los *Yauyos*- (Dedenbach, 1990: 153, 155).

27 Para empezar, las aellas tenían pastos especiales denominados **moyan,** según Guamán Poma, donde se cuidaba el ganado de la religión. Sobre el ganado del Sol son abundantes las explicaciones en Cieza, Molina el Almagrista, Betanzos, Garcilazo, etc. En cambio, sobre el ganado de las huacas hay pocas menciones: Damián de la Bandera dice que hubo ganado de algunas de ellas; lo mismo que Hernández Príncipe señala a los encargados de su cuidado como *hechiceros;* y la Visita de Chucuito dice que las huacas tuvieron ganado, pero que *todo se acabó* -intentando ocultar su existencia de los españoles- (Dedenbach, 1990: 126, 128, 1 34, 135). Hasta la segunda década del siglo XVII se siguen registrando personas o ayllus encargados de cuidar el ganado de la religión señalado para los sacrificios (Murra, 1964-1975: 134).

28 Por supuesto que el Inca, como estado y como persona, tuvo ganado según testimonios de numerosos autores (Dedenbach, 1990: 126). Según Rostworoski, habría que distinguir entre los pastos estatales y los privados del Inca (1962 en Dedenbach, 1990: 154). Algunas moyas (o moyan) aparecen en la documentación como propias del Inca, indicando que se trataría de pastos de mejor calidad que cuidaban las aellas, como sostuvo Murúa (libro 3 en Murra 1964-1975 [1964] 1975: 141). En documentación colonial las encontramos ubicadas en el valle de Cochabamba (Wachtel, 1981). Según Betanzos, Santillán y otros, la momia de cada Inca también tenía su ganado (en Dedenbach, 1990: 128).

29 Los caciques recibían ganado de regalo de parte del Inca particularmente en zonas donde éste no era abundante (Betanzos, en Dedenbach, 1990: 128) y se les confirmaba la posesión en donde era abundante, como se ve claramente en la Visita de Chucuito. Allí declaran que el ganado era cuidado por pastores de su servicio desde antes de los incas. Aparentemente, la posesión de mucho ganado estaba asociada con la idea de riqueza y poder, como parece que también ocurrió con algunas mujeres. Guamán Poma menciona a Capac Umita, dama rica "de ganados de uacay y de paco y de ganados de castilla, obejas, bacas, puercas" (Guamán Poma [1612], 1980, 178, 180), una mujer que probablemente fuera una autoridad en el Collasuyo.

30 En cuanto al ganado de la comunidad, llamado **huajchallama,** parece ser que lo poseían solamente en regiones ricas en ganado y no así en la costa, donde solamente tenían ganado los señores, según indica Rostworoski (1981 en Bo-navia, 1996: 254). En la sierra, como indica Polo, era consumido en las fiestas y otras circunstancias rituales, permitiendo sostener la figura redistributiva de la autoridad. El mismo Polo señala que hubo familias que tenían ganado particular, que aunque no eran muchas tenían grandes hatos que los poseían y heredaban en común (Ondegardo [1571], 1990: 115; Gutiérrez Flores [1 574], 1964).

31 Hubo otra forma de posesión del ganado, en un nivel poco más amplio que el de una familia, que quizás difería del **huajchallama,** y que fue por parcialidades, según indica Polo: "y si en un repartimiento hay ganado, el cual *se posee por parcialidades fuera de lo común,* no será razón igualar a los que tienen mucho con otros que por ventura no tienen ninguno o mucho menos" (Ondegardo [1571], 1990: 147 el subrayado es nuestro). La Visita de Chucuito muestra también que hubo propiedad por ayllus.

32 La trashumancia, consecuencia de la existencia de pastos en diferentes regiones ecológicas, nos lleva al problema del uso salpicado del espacio. Sobre el asunto dice Estete que en Junín encontró un pueblo de pastores que eran *señores de ganado* y que en cierto tiempo del año sus pastores los llevaban allí a apacentar, como lo hacen en Castilla y en Extremadura (en Dedenbach, 1990: 127). Lo mismo indica Sancho de la Hoz: que hubo sitios donde el ganado inverna (en Dedenbach, 1990: 127). Estos sitios eran cuidados por pastores que no eran los *señores de ganado,* sino dependientes, los cuales eran señalados como los más pobres (Dedenbach, 1990: 126). Polo, quien conocía muy bien el Collao, sostiene que allí el ganado se encuentra muchas veces "en cincuenta lugares de despoblado", que aún en 20 años sería imposible averiguar lo que tienen. Y si alguien se atreviera a hacerlo, se pregunta cómo haría para dividir lo que poseen en común, por lo que cree que sería un *laberinto, que aun solo pensarlo es atrevimiento.* Sostiene que aun dividido, no duraría un año en su poder porque *si fuese ganado no lo podría guardar* (Ondegardo [1571], 1990: 148). En otras palabras, para conservar el ganado eficientemente llevándolo a distintos pastizales, era preciso tener una organización comunal.

33 El cuidado del ganado, entonces, promovía una alta movilidad de los pastores en el espacio y una forma colectiva de organización. Esta opción de vida, por tanto, era una cuestión de sobrevivencia.

Pastores y pastores

34 El Estado inca administró eficientemente la mano de obra pastoril, dando a los servicios distintas categorías; la diferencia en el desempeño de funciones y en el tributo provenía principalmente por ser o no un pueblo pastoril. Polo señala claramente que el tributo al Inca suponía que *cada provincia debía dar conforme a la calidad de la tierra* y cada una sabía la cantidad que le tocaba llevar de cualquier producto (Ondegardo [1571], 1990: 122). Sabemos también que el tributo al Estado inca era principalmente en mano de obra, lo que nos permite suponer que la mayoría de lo tributado por pastoreo era dado por las etnias de altura.

35 Para el funcionamiento del Estado incaico se utilizó la mano de obra pastoril en dos niveles: uno relacionado con el funcionamiento del Estado y de la élite inca y otro con el de las comunidades. Esto se refleja en una síntesis que hace Polo de la propiedad del ganado: de las *qhapac llama* y de las *wakcha llama,* ganado del Estado y ganado de la comunidad, respectivamente. Sin embargo, hubo una serie de situaciones intermedias en las que los rebaños de la comunidad estuvieron al servicio del Inca y algunas veces a la inversa.

36 A su vez, la mano de obra estaba organizada en distintas categorías de servicios. Una de ellas se refiere a pastores especialistas cuyas tareas se realizaban en el Cusco, que según explica Polo de Ondegardo ([1571], 1990: 113), se trataba de un conjunto de tareas desarrolladas a nivel estatal y posiblemente iban juntas: guarda del ganado, cuidado de los depósitos, registro en quipus y organización del transporte. Podemos pensar también en otra forma estatal de servicio pastoril enmarcado en el ámbito religioso como el de las aellas, del que nos habla Guamán Poma: las ***uayror aclla*** eran encargadas de los pastos y ganados para los sacrificios (en Dedenbach, 1990: 126), y las ***tuquiaclla*** eran pastoras del Inca que guardaban el ganado reservado para los sacrificios cerca de los *acllawasi;* ellas eran además mujeres que ejecutaban los cantares con los cuales se recibía al Inca[20]. Hubo casos de pastores varones encargados del cuidado del ganado del Sol, denominados, según Murúa, *criados del Sol* (en Dedenbach, 1990: 137).

37 Una segunda categoría era la de los mitimaes o yanaconas, entregados por las comunidades para que cumplan labores relacionadas con el pastoreo; se trata de pequeños grupos de pastores distribuidos en cientos de estancias a donde se mantenía o llevaba el ganado estatal.

38 Hubo también una tercera categoría de pastores, se trata de pueblos o parcialidades enteras, distinta a la de pequeños grupos ubicados en estancias y cuya función seguramente fue también diferente —como intentaremos establecer más adelante-, nos referimos por ejemplo a los collaguas (López de Caravantes, en Dedenbach, 1990: 130), a los yaros en el Perú actual (Ortiz de Zúñiga [1562], 1967), a los sipesipes (en Wachtel, 1981) y a los casayas (Del Río, 1996), los dos últimos ubicados entre los actuales departamentos de Cochabamba y Oruro. En todos estos casos se trata de parcialidades de *pastores del inca,* a veces oriundos del lugar, y otros puestos por él.

39 Finalmente, una situación distinta a las anteriores era la de las etnias pastoriles, particularmente las del Collasuyu, como fueron lupaca, collas, pacajes y quillacas. Al interior de estas etnias se reproducían las tres categorías anteriores, se trate tanto para el servicio al Estado incaico como para su propio funcionamiento.

40 Es posible, entonces, establecer una enorme difusión del trabajo pastoril, organizado según niveles y especialización del trabajo. Tomando la expresión de Blas Valera: "Tenían pastores mayores y menores a los cuales entregaban todo el ganado real y común y lo guardaban con distinción y gran fidelidad de manera que no faltaba una oveja" (Garcilazo T. 1 [1606], 1985: 232). Pero además, saliendo del esquema del tributo incaico (únicamente en energía humana) se encuentran datos que registran la entrega al Estado de productos derivados del ganado o ganado propiamente dicho, especificándose en estos casos que no debían darse hembras como parte de este tributo, según sostiene Polo de Ondegardo. Esto ocurría probablemente entre los pueblos ricos en ganado, como los lupaca, que también daban lana, charque y otros productos derivados del ganado (Diez de San Miguel [1567], 1964).

41 Las etnias de pastores, como ocurría normalmente en el Tawantinsuyu, mantenían su propio funcionamiento replicando la organización estatal al interior de ellas. ¿O quizás deberíamos planteárnoslo a la inversa: la organización de los pueblos pastores fue replicada en el sistema inca?

Pastores especialistas ligados a la élite incaica

42 En el caso de los pastores cuya función era dedicarse únicamente a las actividades pastoriles del Estado, tanto al servicio profano como sagrado, se encuentran los llamados *llamamichiq* (pastor de llama en lengua quechua) o *llamacamayuq* (encargado del ganado de las huacas, según Avila), que también eran denominados ***llama michicninri.*** En este último caso, su particularidad era pertenecer a un determinado ayllu, en otros eran una suerte de *mayordomos* responsables de varias labores de supervisión. En cambio, el ***llamayuq*** era dueño del ganado y, a diferencia de los anteriores, lo *podía trocar* (en Dedenbach, 1990: 124-125). En lengua aymara el término para designar al pastor es ***ahuatiri*** (Bertonio [1612], 1984), siendo éste el único que designa esta función. La raíz ***ahua,*** singularmente, se encuentra en relación tanto con el pastoreo como con el tejido, relacionando semánticamente ambas funciones. De este modo ***ahuatitha,*** en Bertonio, es *apacentar cualquier ganado* y ***ahuatihui,*** *el pasto, lugar;* por su parte ***ahuacatha*** es *apretar la trama,* ***ahuayo*** *pañales* y sabemos que *ahuasca* era el tejido de menor calidad (aunque su traducción no se encuentra en Bertonio). En cambio, el término ***phattiri*** designa en aymara al *mayordomo,* como si se tratara de una categoría superior, de un especialista encargado del cuidado del ganado, cuyo término deriva de ***phatta,*** que es *el cordero que puede ya ponerse con los mayorcillos* o con las *ancutas* (***ancuta*** significa *cualquier animal que sale ya de cordero*). ***Phatta*** también son *los corderos del multiplico* (Bertonio [1612], 1984), asimilando esta palabra con la función del control de la cantidad de ganado comunal. Esta misma palabra se utilizaba en quechua. González Holguín anota que ***phathiri*** es *el mayordomo que aparta el ganado* (en Murra, 1964-1975: 127). Palabras derivadas de este término tienen que ver con el trabajo comunal o el trabajo festivo. En Bertonio no figuran términos para los encargados del transporte o viajes interecológicos.

43 Según Guamán Poma, la organización del Tawantinsuyu tenía entre los diferentes oficios de especialistas (como los labradores, albañiles y otros) a los pastores denominados ***llama michicninri,*** cuya misión era curar a los animales, ser pastores cuidadosos y llevar registro en los quipus (en Dedenbach, 1990: 125). Estos pastores eran controlados por los administradores de las provincias, o veedores, llamados sayapaya (Dedenbach, 1990: 140), encargados de su distribución y uso, así como también de llevar un minucioso detalle del ganado que se había multiplicado y aquel que había sido entregado (Polo de Ondegardo en Murra, 1964-1975: 142).

44 Los pastores del ganado estatal estaban encabezados por un alto miembro de la nobleza incaica: el sobrino del Inca, quien era proveedor del ganado que el Cusco tenía en toda la tierra y cuyo hijo era el encargado del ganado del Sol (Según Betanzos en Dedenbach, 1990). Este ganado se empleaba en las fiestas y sacrificios, debiendo ser reemplazado por las provincias para mantener el tamaño del hato. Murra indica que los responsables del ganado estatal se dedicaban exclusivamente a esta tarea (Murra, 1964-1975: 142). Estos especialistas, ubicados cerca de la ciudad del Cusco, estaban organizados en tres repartimientos con sus caciques propios y eran los encargados del cuidado del ganado que era *propio de la ciudad,* lo que entendemos como un ganado especial. Así como todos los habitantes y productos del Cusco tenían cierta calidad de sagrados, seguramente el ganado también tenía un carácter similar. Estos pastores debían señalar sus viviendas colgando en su puerta una insignia, que consistía en una pata o quijada de camélido (Betanzos en Dedenbach, 1990: 129). Asimismo, tenían sus fiestas particulares.

45 Quizás deberíamos añadir entre los especialistas, ya no como pastores sino como encargados de los rituales, con y para el ganado, a los sacerdotes. Dedenbach encuentra que los términos que Guamán Poma usa para designar a los sacerdotes encargados de los sacrificios de llamas y alpacas dedicados al Sol, Pachacamac y otras divinidades, tienen denominaciones en lengua aymara tales como *laica,* que significa hechicero; *wisa,* el primero que nace de un par de gemelos; *chacha,* varonil, según Bertonio (Dedenbach, 1990: 188).

46 A pesar de que hemos señalado como especialistas a ciertos pastores al servicio del Estado inca, se conocen desde antes de la expansión inca al Collasuyu, pastores "especializados" que únicamente se dedicaban a esta función y vivían en la puna (Murra, 1964-1975: 120).

Pastores mitmas y yanas

47 En tiempos incaicos, ciertos pueblos debían dar como tributo una cantidad variable de indios como pastores, unas veces en calidad de yanaconas y otras de mitimaes. Estos pastores se ubicaban en las denominadas *estancias.* En la documentación colonial este término se refiere a los lugares donde había ganado, es posible que se tratara de viviendas estacionales. En estas estancias, distribuidas en cientos de lugares aptos para la cría de ganado, se encontraban pequeñas poblaciones donde algunos de sus miembros se encargaban del cuidado de los animales, muchos de éstos habían sido puestos por el Inca, como ocurría en Huánuco, según la Visita (en Dedenbach, 1990: 101). Estas estancias eran *pueblos de ovejeros,* como los denomina Polo, que en ciertos casos fueron organizados por los incas según la existencia de pastos. Se trataba de mitimaes que fueron trasladados *de unas partes a otras,* cuyos pastores daban cuenta a su cacique y el cacique al Inca. (Ondegardo en Dedenbach: 131). En otras situaciones se arguye que los mitimaes, como

los yaros, conocidos como dueños de ganado, eran mitimaes que no tenían caciques (en Dedenbach, 1990: 131). Es importante anotar que en este trabajo se encontraban tanto hombres como mujeres, cuya función podía ser hereditaria. Es probable que únicamente fueran cuidadores del ganado, pero ellos mismos no lo poseían.

48 En ciertas ocasiones, aunque menos frecuentemente, hubo mitimaes especializados en tejidos, como los mitimaes cumbicamayos de Tunsucancha en Chincha (en Dedenbach, 1990: 172). En otros casos cumplían al mismo tiempo la función de guardas de las fortalezas, como los grupos de la jalqa o puna más alta, cercana a Huánuco; entre los pueblos de pastores se encontraban mitimaes cuyo origen no queda claro, pero respondían a la organización incaica y habían sido puestos allí para *guardar las fortalezas y como ovejeros* (Ortiz de Zúñiga [1562], 1967: 251). En no pocas ocasiones también cumplieron el papel de espías -como menciona Cieza- y de los "cuales sacaban muchos para ovejeros y ravadanes de los ganados de los Yngas y del Sol..." (Dedenbach, 1990: 129).

49 El número de pastores que daba cada parcialidad era variable, por ejemplo, los chupachos daban al Inca 240 indios para guardar el ganado (Ortiz de Zúñiga [1562], 1967: 306). Los de Chucuito daban por cada cinco indios un pastor, pero no queda claro si era para el ganado del Inca o de la comunidad (Dedenbach, 1990: 132).

50 Las referencias a pastores en calidad de *yanaconas* son escasas y si las hay se encuentran en relación con las etnias de pastores, *y* no así con los incas. El ejemplo que brinda Murra se refiere a los señores de Chucuito (Murra, 1964-1975: 131, 132), sin embargo, cree que es una posibilidad que los *yana* de los señores lupaca *tuvieran sus homólogos en los yana reales que dedicaban toda su vida a cuidar los rebaños del Inca o de alguna panaca* (Murra, 1964-1975: 143). Los yanas podrían formar parte del grupo que hemos denominado *especialistas* ligados a la élite inca.

Parcialidades de pastores

51 Cualitativamente distinta era la función de parcialidades de pastores. Hay datos que refieren ayllus o parcialidades completas dedicadas al pastoreo estatal, aunque seguramente no de manera exclusiva. Tenemos el ejemplo de los sipesipes, llamados *ovejeros del Inca.* Habían sido ubicados en las alturas de Cochabamba para poder transportar la enorme cantidad de maíz que se cosechaba en el valle y se guardaba en las coicas ubicadas tanto en las cercanías de Cochabamba[21] como en el tambo de Paria, ubicado en pleno altiplano. Según un documento de 1560, que recuerda el *repartimiento de Huayua Capac,* ubicado en el Archivo Municipal de Cochabamba y trabajado por Wachtel (1981) y Morales (1977)[22], los sipesipes eran indios originarios del valle de Cochabamba, juntamente con los chuis y cotas. Estos últimos habían sitio trasladados a regiones fronterizas, mientras que los sipesipes se encargaron de los rebaños del Inca, con la misión de cuidar el ganado y realizar el transporte; no sabemos si también hacían el viaje que se realizaba hasta la ciudad del Cusco, pero sí conocemos que desde Paria se llevaba el maíz hasta el Cusco "en ganado del ynga" (Wachtel, 1981: 38). La organización del trabajo estaba a cargo de sus caciques, bajo la supervisión de dos autoridades incas cuyos nombres eran Tupa y Curimayo (*Ibíd.*). A partir del dominio inca, los sipesipes aparentemente pasaron a integrar una de las cuatro parcialidades denominadas soras[23]. A su vez, los soras junto a urus y casayas formaron el denominado "Señorío Sora" (Del Río, 1996-2005).

52 Otro es el caso de parcialidades completas de pastores trasladadas por los incas en calidad de mitimaes, cuya función principal no era el pastoreo, sino política (como era la estrategia inca para mantener el orden dentro de su imperio), tal parece ser el caso de los **casayas** del repartimiento de Paria, en los alrededores del lago Poopó, en Oruro.

53 Los casayas eran una de las tres parcialidades del señorío sora, que estaba formado por soras, urus y casayas. Como mostró Mercedes del Río (1996), cada una de estas parcialidades tenía una distinta función económica. Los soras eran agricultores y su territorio se ubicaba tanto en el altiplano orureño como en los valles de Cochabamba, distribuido en decenas de pequeños nichos ecológicos. Los urus, en cambio, habían sido sacados del interior del lago Poopó y se encontraban al norte y este del mismo. En el periodo colonial se los encuentra concentrados en Challacollo; Huayna Capac les habría otorgado ciertas tierras en el valle de Cochabamba. Se trata, según Polo de Ondegardo, de la comunidad más numerosa de urus de todo el altiplano.

54 Por último, los casayas tenían su territorio nuclear un poco más al sur de Challacollo, siendo su centro Yanacachi, que posteriormente se llamó Saucarí y finalmente Toledo, nombre que hoy conserva. Según el padre Calancha, los casayas habían sido puestos allí por los incas para "civilizar" a los urus. Estos pastores, ubicados en una de las zonas más áridas del altiplano orureño, tenían, sin embargo, una isla ecológica muy extensa ubicada en el valle de Cochabamba, denominada Sicava. Es probable que el mismo Inca, al trasladarlos, les hubiera otorgado estas tierras de valle. Según veremos luego, su situación en la Colonia parece haber sido privilegiada. En este caso, tenemos una parcialidad de pastores, pero no sabemos si su función era servir al Inca en este campo. Habitando una región pastoril por excelencia, podría ser que su principal función fuera la política, pues habían sido puestos para incorporar a sus vecinos urus al imperio incaico.

55 Los soras, particularmente de Paria en la puna, y los de Capinota en el valle, tendrían la tarea de supervisar todo el movimiento de producción, almacenaje y traslado del maíz desde el valle de Cochabamba a los depósitos de Paria, primero, y de allí al Cusco, después.

Etnias pastoriles bajo el dominio incaico

56 Las etnias pastoriles, es decir, poblaciones con una identidad que las unía y cuya economía se basaba en el pastoreo, conformaron "provincias" dentro del Tawantinsuyu en su gran mayoría aymara hablantes. Es importante precisar que prácticamente ninguna de ellas estaba constituida únicamente por pastores; en todos los casos compartían su territorio ya fuera con los urus, dedicados a la pesca y recolección de productos acuáticos, o con agricultores de su misma, o no, identidad étnica o lingüística. Pudo ser el caso, por ejemplo, de los pueblos de lengua puquina, al norte y noreste del lago Titicaca.

57 La división de la región lacustre del Titicaca en *Urcusuyu* y *Umasuyu,* estudiada por Theresse Bouysse (1978), podría estar dándonos la pauta de que "urcu" (zona seca y alta) era la región pastoril y por tanto la que acogía a los pueblos pastores; mientras que "uma" (zona húmeda y más baja) era la región agrícola, estableciéndose algo similar a la relación "*huari-llacuaz*" (agricultor-pastor) que mostró Duviols (1973). En el altiplano sur de Bolivia, probablemente la región de los Lípez fuera más estrictamente dedicada al pastoreo. La ecología del lugar, donde vivían aymaras, urus y otros grupos de identidad poco definible, forjó pueblos que podrían ser el ejemplo más nítido de pastoralismo en los Andes. Allí los grupos conocidos como urus, a diferencia de los del lago Poopó o Titicaca,

no se dedicaban a la pesca, sino a la caza de guanacos y vicuñas, como explica en una carta Lozano Machuca en 1581[24].

58 Es preciso dejar establecido que al decir "pueblo pastor" no se excluye al hecho de que cultivara ciertos productos, y más aún si tenemos en cuenta la importante cantidad de microclimas característicos de la región del altiplano; proponemos que el grueso de su economía gravitaba en la cría de camélidos, mientras que la agricultura tenía un lugar secundario. Es probablemente esta coexistencia complementaria la que haga la diferencia con los pueblos pastoriles estudiados por Khazanov (1994); y por esto también sea tan complejo hablar, para el caso los Andes, de "un mundo de afuera" con relación a los pastores, puesto que grupos no pastores tan nómadas como ellos -como los urus o agricultores que tenían también ganado- eran parte constitutiva de sus unidades étnicas.

59 En un nivel más amplio, el Estado incaico también incorporó elementos fundamentales de la cultura pastoril, tanto en lo económico, como en lo simbólico y ritual; resultando el "mundo de afuera", el no pastoril, ya no como una gran unidad externa al mundo pastoril, sino como microformas de exterioridad del mismo.

Choquelas o larilarí

60 Es posible que los *larilarí* (Bertonio) o *choquelas* (Bertonio [1612], 1984 y Ma-tienzo [1567], 1967) hayan sido un grupo que formaba una unidad monoétnica, dedicado únicamente al uso de los camélidos, si bien practicaban la caza y otras actividades relacionadas con el ganado silvestre y no así al pastoreo[25]. Sobre los choquelas hay poca información, pero la que hay es muy valiosa; podemos caracterizarlos como una población un tanto marginal, que en su peculiaridad participaba también del mundo pastoril. De ellos dice Matienzo: "Hay pocos, y los que son no entienden sino en matar ganado bravo y en idolatrar" (Matienzo en Dedenbach, 1990: 164); y al decir de Bertonio son "gente de la puna que no conoce caciques, cimarrones". Además, en el padrón "de los mil indios ricos" de los lupaca hay un ayllu denominado ***Chuquila,*** de cazadores (Gutiérrez Flores [1574], 1964:312).

61 La relación de los cazadores con las sociedades pastoriles en el plano simbólico, como sostienen Bouysse y Harris, es de *mediación:* "El Chuquila cazador, es por tanto, quien marca los bordes entre la sociedad y el estado salvaje; su relación al aymara es como la de la vicuña (wari) no cazada con referencia a la llama".

62 Se los consideraba dotados de poderes sobrenaturales y guardianes del culto a las huacas. Una de las traducciones de *chuquila* dada por Cobo y Acosta es la de "resplandor de oro", haciendo referencia al rayo (Bouysse y Harris, 1987: 27, 23 y 24). Los choquelas, como los llacuaces de los que habla Duviols, habrían sido adoradores del rayo. Por otra parte, hubo una relación en el ámbito ritual ligada al parentesco; "lari" es el tío, hermano de la madre (según Bertonio), que es la misma palabra que designa a los cazadores. En la ceremonia del *sucullo,* que era una especie de bautizo donde se sacaba a los recién nacidos a un ritual colectivo, describe Bertonio cómo una parte del mismo implicaba untar al niño con sangre de vicuña:

> Sucullo: el niño que sacaban a la plaza en su cuna o tira... venían *los mozos de la caza que traían la sangre de las vicuñas* metida en la panza dolías, con que el tío Lari untaba la cara del niño cruzándole la nariz de un carrillo a otro y después repartía la carne de las vicuñas a las madres que habían traído allí a sus niños para esta ceremonia (Bertonio [1612], 1984: 323 el subrayado es nuestro).

63 En el plano cotidiano y práctico, la relación parece que se mantuvo en contactos esporádicos. Hay referencias a los que viven de la caza en la zona de Guamanga "aprovechanse de cazar lo bravo, de que se mantienen y visten y hacen cecina, que llaman charque y con ellos *tienen sus rescates y contrataciones* con los otros" (Relación de la provincia de Guamanga, en Dedenbach, 1990: 164, el subrayado es nuestro), remitiéndonos al tipo de relación que pudieron establecer con "el mundo de afuera".

64 Según Dedenbach, todos los autores están de acuerdo con que los animales silvestres y los derechos de caza pertenecían al Inca, que establecía severos castigos a las contravenciones (Dedenbach, 1990: 164).

65 Fuera del ámbito del Tawantinsuyu, en la Patagonia hubo grupos de cazadores nómadas que se vestían con la piel de los guanacos "y con esta piel cubren también sus chozas, que transportan aquí y allá" (Vocabulario Patagónico de Pigafetta, en Bonavia, 1996: 256). Se trata de la referencia más concreta a los pueblos nómadas, en este caso ubicados en zonas marginales al orden inca.

Etnias pastoriles

66 En líneas generales, como han mostrado diferentes autores (Murra, 1975), en el interior de las etnias pastoriles se repite a menor escala la organización estatal -aunque con ciertas peculiaridades como veremos en el caso lupaca-; entonces, ellas mismas tenían un señor local con privilegios y responsabilidades, tenían mitmas, yanaconas, ganado de la comunidad, de las huacas, pastos comunes, etc. Su economía engranaba con la del Estado incaico.

67 Aunque la presencia de grupos como los **huanca,** con importante peso en la economía pastoril (declararon tener 92.000 cabezas de ganado), se puede extender hacia el altiplano central en el actual Perú, nos concentramos las etnias pastoriles de los señoríos ubicados alrededor de los lagos Titicaca y Poopó. Esto es: los **collas** reconocidos por su riqueza ganadera; los **lupacas,** donde se registró por separado un padrón "de los mil indios ricos", que tenían en propiedad enorme cantidad de ganado; los **pacajes,** cuyo cacique Fernández Guarachi, en el periodo colonial, será uno de los más ricos comerciantes gracias al uso de sus numerosas recuas de llamas; los **carangas,** que articulaban las secas tierras del oeste de Oruro con la costa y los valles interiores con sus hatos de llamas; los **soras,** que tenían en su interior a dos grupos pastoriles, los *sipesipe,* como pastores del inca y los *casayas* dedicados al pastoreo; y finalmente, los **quillacas,** que pusieron a disposición de Almagro 4.000 llamas con sus cargadores en 1535. En la mayoría de los casos, los urus pescadores o eventualmente grupos de agricultores (como pudieron ser los puquina en el señorío Colla) formaron, al mismo tiempo, parte de estas etnias de manera más o menos minoritaria.

68 Las organizaciones sociopolíticas que encontraron los españoles en el siglo XVI, conocidas como "señoríos aymaras", parecen ser el resultado de un ordenamiento inca de la región, por lo que tenemos una réplica de la situación étnico-espacial del lago Titicaca en el lago Poopó: tres grandes señoríos alrededor del Titicaca y otros tres alrededor del lago Poopó. Al norte del Titicaca, formando una media luna hacia ambas orillas, estaban los collas; hacia el oeste del lago los lupaca; y al este y sudeste, los pacajes. En el lago Poopó ocurría lo mismo: en la misma situación que los collas al norte, y formando la media luna, se encontraban los soras; los carangas ocupaban el occidente del Poopó en la situación de los

lupacas y también controlaban tierras hasta la costa; y hacia el sur, los quillacas tenían la misma situación que los pacajes. Era una suerte de espejo que reflejaba una situación en la otra.

69 En el Poopó, esta organización se logró mediante el agrupamiento de identidades más pequeñas, probablemente anteriores a los incas. De este modo, los soras agrupaban a casayas, urus y soras; los carangas solamente a urus y carangas; y los quillacas, más complejos, reunían a aullagas-uruquillas, sevaruyos-aracapis y quillacas-asanaques.

70 Una propuesta hecha por Saignes es que el ordenamiento inca llegó con mayor fuerza al lago Titicaca que al Poopó, habiéndose interrumpido con la llegada de los españoles[26] el proceso de aglutinar a la población en cabeceras. Sin embargo, este ordenamiento menos aglutinado parecería responder también a la necesidad de controlar un territorio sumamente árido y por ende pastoril. Esto se evidencia también por la presencia de la cultura Wancarani en la tradición local del Poopó, cuya principal manifestación conocida son las grandes cabezas clavas de camélidos. Por tanto entonces, ya sea por situaciones históricas como por las ecológicas, la región del Poopó se muestra como más estrictamente pastoril que la del Titicaca.

71 Los estudios arqueológicos realizados por Patrice Lecoq al sur del lago Poopó, en la región ubicada entre los salares Coipasa y Uyuni, le permiten sostener que en el periodo del Intermedio Tardío -es decir, inmediatamente anterior a los incas- hubo una fuerte presión demográfica manifestada en la gran cantidad de ciudadelas encontradas en la región. Esto refleja, además, un estricto control de la producción y de la distribución de bienes, que se corrobora por la presencia importante de silos de almacenamiento, tambos y red de caminos. También se encontraron fortificaciones en lugares elevados, o en faldas de los cerros, y ubicadas siempre en proximidades de pequeños riachuelos o fuentes de agua. Según el autor, varios pueblos fueron reocupados en el periodo de dominación inca; muestran terrazas agrícolas junto a antiguos canales de irrigación, viviendas de planta rectangular y pequeñas torres iguales a las coicas de Huánuco Pampa.

72 Por otra parte, Lecoq concluye que la zona estudiada presenta indicios de una ocupación multiétnica, manifestada en una variedad de inhumaciones (en torres funerarias, en cuevas y en cistas). Los ajuares funerarios con objetos provenientes de zonas limítrofes confirmarían fuertes relaciones interecológicas con los valles orientales y los oasis del litoral pacífico, evidenciando una relación transversal. Entre los bienes con que se contaba la región y eran cotizados fuera de ella, dejando a un lado el ganado, se encuentra la sal, plata obsidiana, andesi-ta y basalto (Lecoq, 1999). Pensamos que este panorama referido a la región intersalar se podría extender a toda la región del Poopó.

Propiedad del ganado en etnias pastoriles

73 La propiedad del ganado también se escalonaba desde rebaños propios de las huacas (Ondegardo [1571], 1990: 162), pasando por los de la comunidad, los de ciertas familias privilegiadas, hasta llegar a los de propiedad individual. Por ejemplo, cada una de las "mitades" de las parcialidades lupacas tenía sus propios animales, según el visitador eran "más de ochenta mil cabezas... que tiene cada pueblo y cada parcialidad y ayllu". Cuando Juli se dividió en tres partes, cada una de ellas recibió su ganado. En algunos casos, como en Acora, también de los lupaca, se señala que cada ayllu tenía su propio ganado (Díez de San Miguel [1567], 1964: 106). Las autoridades étnicas también tuvieron sus hatos; basta

ver el "padrón de los mil indios ricos" de Chucuito, inserto en la publicación de la Visita de Chucuito. Incluso Bertonio explica que *angu caura* es el nombre que se da al "carnero que daban al cacique por reconocimiento", e igual nombre se daba también al "carnero que por derrama ofrecían a los demonios".

74 En la misma Visita se establece que los indios aymaras, aún los más pobres, tenían algún ganado. Hay datos que señalan que hubo, probablemente en ciertos niveles sociales, propiedad individual; Bertonio traduce *hinchuma* como el "carnero que da el padre a su hijo o el tío a su sobrino" y también era el "carnero que dan a los niños cuando los trasquilan dos o tres años después de nacidos. Como señala Murra: "la mayoría de las unidades domésticas esperaban adquirir derechos sobre estos animales como parte de su participación efectiva en la vida económica de la región lacustre... Carecer de animales restringía las oportunidades de tejer e intercambiar, ambas actividades importantes a fin de obtener ropa, maíz, chicha, coca y otros bienes necesarios para las atenciones sociales imprescindibles donde... la generosidad institucionalizada era privilegio y obligación de toda persona de posición elevada, o simplemente adulta" (Murra, 1964-197 5: 124).

75 Dentro de esta reciprocidad, los caciques daban "algún carnero vivo" a los que los servían bien (Díez de San Miguel [1567], 1964: 106). Los caciques y los propietarios de grandes rebaños debían tener acceso a mano de obra para el cuidado de su ganado e implicaba además que debían hacerles sus casas y sementeras (descripción de Vilcas Guamán en Dedenbach, 1990: 134).

76 La propiedad del ganado se asemejaba más a la propiedad privada que, por ejemplo, a la propiedad de la tierra, cuya "propiedad" estaba sobre todo relacionada con el usufructo; algunos autores han señalado muy claramente que "lo único que consideran hacienda es el ganado". La propiedad del ganado, entonces, se convertirá en uno de los medios articuladores por excelencia con la economía de mercado venidera.

77 Entre los hombres más ricos en ganado figura Juan Alanoca, de Chucuito, de quien se dice que tenía en 1567 más de 50.000 cabezas y del cual no se registra tuviera relación parental alguna con las autoridades étnicas; esta enorme cantidad de animales, que provienen de su situación en el periodo prehispánico, se irá transformando según el patrón que siguieron los pastores de incorporar muías a su transporte, para finalmente darse el traspaso a los camiones. Es curiosa la coincidencia de que en la actualidad, en Bolivia (Transportes Alanoca) constituye una poderosa empresa de maquinaria pesada (como tractores y volquetas) con sede en la ciudad de El Alto.

78 El "ganado de la comunidad", tema un tanto complicado, es del tipo de propiedad que resulta confundido con el que fue del Inca, o el que en la Colonia tenían los caciques, a veces las parcialidades, etc. En la Visita de Chucuito las cifras variaron según aumentaba la presión de los visitadores. De las 400 cabezas que declararon inicialmente ante el visitador terminan indicando que "hubo algún yierro..." y eran 30.000 y el parecer del visitador[27] fue que serían 80.000 (Díez de San Miguel [1567], 1964: 106: 211), lo cual nos permite desconfiar de todas las cifras, pero nos da la idea de que era bastante.

79 Resulta evidente que la propiedad del ganado era paralela a la organización de la sociedad; en mitades, luego en cabeceras, y finalmente ayllus[28] y unidades domésticas. También queda claro que se registraba cuidadosamente en quipus que, destinados especialmente para tal efecto, conocían con exactitud la cantidad; mientras que por su parte las autoridades menores parecen no tener un conocimiento exacto o intentan desligarse de la responsabilidad indicando que "los caciques y quipucamayos lo sabrán"

(Principal de Juli, en Díez de San Miguel [1567], 1964: 122). Se pastaba en amplios lugares donde a veces podían estar revueltos unos ganados con otros, los de los caciques, principales y particulares (*Ibíd.:* 78); los pastos aparecen compartidos, de modo que podemos pensar su propiedad distinta a la del ganado.

80 Ahora bien, no todos los segmentos tenían igual proporción de ganado, aunque las cifras de ganado y la del servicio de pastores no lo indica así, el visitador sostiene que "es notorio y público que Urinsaya tiene mucho más ganado de comunidad que la de Anansaya" (*Ibíd.:* 79). Aunque esta pudiera ser una estrategia para que Cusi se anime a declarar con mayor libertad lo que tiene. De igual forma, ciertas cabeceras tienen más ganado que otras e incluso en Yunguyu no se declara ningún ganado de comunidad, seguramente porque se trata de un ayllu de urus.

Tributo de etnias pastoriles

81 En la Relación de Pacajes se señala que el tributo que daban al Inca "era que guardasen el ganado del Sol, del Trueno y de las huacas" (Jiménez de la Espada [1897], 1965). En ciertos casos, parece que los pastores del Inca cuidaban el ganado en su propia tierra, como refiere la Visita de Guancayo ([1571] en Dedenbach, 1990: 131); ellos recibían cierta cantidad de ganado por el cual debían responder, pero además daban pastores en calidad de mitmas. Los de Chucuito, región pastoril por excelencia, por cada cinco indios daban un ovejero y cuidaban en sus pastos el ganado estatal, puesto que se trataba de una zona ganadera. Los quillacas, al sur del lago Poopó, también estaban comprendidos entre los "ovejeros del Inca", según el Memorial de Charcas ([1584-1598] 1996). Los lugares de pastoreo y guarda del ganado no quedan claros, en ciertos casos pudieron ponerlos en sus tierras y en otros en pastizales estatales.

82 Nos interesa conocer el tributo que daban los lupaca al Inca, no solamente para poder evaluar las transformaciones que sufrió una sociedad pastoril en situación colonial, sino la forma en que esta sociedad se articuló con uno y otro sistema gracias a una fuente privilegiada como es la Visita de Chucuito.

83 Es probable que al momento de la conquista inca, una gran cantidad de ganado se adjudicara al Inca y a la religión estatal, de tal modo que los testigos de la Visita sostienen que antes había mucho ganado del Inca, pero éste se acabó con la invasión española. Es claro que una parte, ciertamente, se hubiese consumido en guerras, entradas y otros usos que hicieron los españoles; pero también es posible que otra parte hubiese pasado a manos de los señores étnicos y la élite local, o también a formar parte del ganado de comunidad. La lógica del tributo incaico, que implicó una entrega de ganado por derecho de conquista y luego mano de obra para su mantenimiento y reproducción, con la invasión española parece haberse transferido al tributo que daban a los dominicos. Los lupaca buscaron la forma de no dar tributo en bienes, sino en mano de obra. Como estaban obligados a dar a cada fraile dos carneros de la tierra cada mes (en total daban 32 carneros al mes), siendo que cada carnero valía Díez pesos cada uno buscaron adecuar a su antiguo sistema haciendo un arreglo de dar "por una vez a cada monasterio de estas siete cabeceras" 150 ovejas de castilla y cien carneros, y ya no dar más tributo que su mantenimiento, según declara el cacique Martín Cari (Díez de San Miguel [1567], 1964: 16).

84 A continuación presentaremos un cuadro del tributo que dicen los lupacas daban a los incas. Todos los testigos coinciden que no hubo una tasa fija, sino que el Inca pedía según las necesidades. De cualquier manera, hubo una cantidad de bienes que debían darse, incluida, por supuesto, la energía humana. Realizamos el cuadro sobre la base de las declaraciones de don Martín Cusi, cacique principal de Urinsaya; Pedro Cutimbo, que fue gobernador de Chucuito; de los indios principales de Urinsaya y de los de Hanansaya; de los principales de Hanansaya de Acora y de Juli, además de la información de Francisco Vilcacutipa, un indio viejo de "cien años" que nació cuando reinaba Huayna Capac, que fue cacique de Hanansaya

85 El tributo se dividía entre las siete parcialidades lupacas, las mitades de cada una, y los pueblos de cada mitad. Además era distinto según fueran aymaras o urus. Según el último quipu inca, que algunos de los testigos de la Visita habían visto (Díez de San Miguel [1567], 1964: 53), los aproximadamente 20.000 lupacas aparecen con el siguiente orden: registrados por siete parcialidades o cabeceras, divididas entre urus y aymarás; y luego en Hanan y Urin, además de los mitimaes chinchaysuyus y canas que había en Juli y Pomata; finalmente también se registró a los de Sama (en la costa) como componentes de los lupaca, pero estos no eran urus, ni aymaras, sino indios yungas.

86 Presentaremos el tributo que declaran daban al Inca de acuerdo a ciertas categorías que nos parecen posibles de asociar, no seguimos el orden de los testigos puesto que cada uno de ellos declaró en orden distinto.

87 **Tributo dado al Inca por los lupaca, según la Visita de Chucuito (1567)**

Indios de guerra

3.000 indios de guerra que dio toda la provincia una vez para la guerra de Tomebamba. Según otros testigos fueron 6.000 indios, murieron 5.000 y volvieron sólo dos caciques. A pesar de que se dice "una sola vez", a continuación se indica que otra vez dieron 2.000 y volvieron 1.000.

Muchachos y muchachas

O hijos y doncellas hijas de los caciques para sacrificar a las huacas.

Acllas

O doncellas para servicio del Sol, la Luna y los truenos, así como mujeres para mancebas, hijas de caciques, de los principales.

Yanaconas

U hombres y mujeres de servicio

Mitayos

"Unas veces 100 y otras 200", indios e indias. A los caciques que mandaban esta gente, el Inca les daba comida, ropa y los trataba bien. Al parecer, se trataba de mitayos encargados de hacer paredes y casas en el Cusco, se entiende albañiles, de los cuales dicen los testigos españoles que eran muy hábiles.
Enviados a distintos lugares: Jauja, Llajapallanga, Quito, Vilcas, Andahuaulas, Yucay, Caracara, Ayaviri, Pacari, Cochabamba, Chiri-guanaes, Tarabuco, Pocona,

Chocollabamba, Caquiaviri, Samancha y Chuquiabo (estos dos últimos a sacar oro), Tupiza, Copacabana, Porco (a sacar plata). Que estos mitimaes pasaban de 1.000.

Transporte

Mantenimiento para gente de guerra que pasaba por los tambos (incluía transporte)
Llevaban chuño y "otras comidas" al Cusco
Llevaban ropa al Cusco

Además le hacían

Le hacían chacras
Oro y plata. No le daban plata sino mitmas para que lo saquen de
Chuquiabo y Porco
Ayllus de plata y cobre para cazar
Plomo
Limpi, "barniz colorado"
Cobre y barretas de cobre
Hondas y hachas de cobre para la guerra
Barretas de cobre para su casa
Ropa de cubmi y auasca, que las ropas "ricas lo hacían indios señalados" y "enviaba indios yngas que recogiesen la ropa"
Mucha ropa para sacrificar a las huacas
Indios señalados que le hacían trabajos en plumas
Llautos para la cabeza
Ojotas, charque, chuño

También entregaban:

Llamas, "que para ello enviaba el ynga indios principales" del Cusco con sus quipus
Carneros para los rituales como los de horadar las orejas o cuando trasquilaban
Perdices, patos, pescado seco
Pescado fresco que con mucha prisa llevaban los chasquis hasta el Cusco
La primera quinua que llevaban cantando 100 indios hasta el Cusco
Maíz
Cañahua
Hongos
Cochucho
Sal

88 Analizando las características del tributo lupaca, se observa que los "indios de guerra" pudieron ser un elemento pastoril, teniendo en cuenta que el ejército iba acompañado de gran cantidad de ganado, tanto para carga como para alimento. Asimismo, el transporte de los bienes del Estado que se realizaba en cientos de llamas podría ser una función que se añadía a los lupaca por ser ésta una etnia de pastores, aunque los bienes del Estado eran movilizados en ganado del Inca[29]. En un caso, el transporte aparece ritualizado cuando indican que "la primer quinua que maduraba se la llevaban cien indios que iban cantando con ella de aquí al Cuzco" (Díez de San Miguel [1567], 1964: 39). Se sabe que "el ynga tenía sus depósitos", según declara el cacique Martín Cusi (*Ibíd;.* 34), sinembargo, la

entrega de los bienes para ser almacenados no aparece en ninguna de las declaraciones sobre el tributo al Inca, dando este servicio como algo sobreentendido.

89 La elaboración de chuño y ropa de lana fue una actividad complementaria de culturas de tierras frías. La ropa de cumbi estaba a cargo de hombres y no de mujeres. Es interesante observar una división sexual del trabajo, aquellas labores especializadas estaban en manos masculinas, mientras que las tareas de sobrevivencia en manos femeninas. Los otros trabajos artesanales parecen estar en manos masculinas, tal el caso de la elaboración de los llautos, hachas de cobre, ayllus para la caza y trabajos de plumería. Esta división interna del trabajo se realizaba y subdividía entre hombres/mujeres, aymaras/urus y anan/urin. Esta será la base para la movilización de parte de la comunidad pastoril para agenciarse los bienes a los que no tenían acceso en su piso ecológico.

90 A partir de la Visita de Chucuito se puede establecer con cierta facilidad cuáles eran las bases económicas de una economía pastoril y de altura, pero aún así encontramos que hay variantes según regiones. Entre los lupaca principalmente se concentra en el ganado y en el transporte de bienes; no tienen minas ni acceso a salares que sí aparecen en otros casos. Por ejemplo, más al sur, los carangas tenían asociados a sus recursos bienes mineros y por tanto habilidades particulares en la minería, y los quillacas tenían acceso a los enormes salares contiguos a su territorio. Observamos también algunas otras actividades asociadas a la cultura pastoril: la de espías, tejedores, artesanos de ciertos bienes de origen animal, mineros, entre los que sobresalen metales como plata, oro, plomo, cobre y también la sal.

Movilidad, transporte e intercambio

91 Nos interesa discutir nuevamente la posibilidad de que en tiempos prehispánicos hubiera intercambio y alguna forma de mercado entre diversos grupos. El tema importa porque se refiere al tipo de economía que desarrollaron los pastores andinos y su relacionamiento con “el mundo de afuera”, también porque permitirá conocer las particularidades de la movilidad espacial, punto central del problema de las sociedades pastoriles. Se trata de repensar algunos de los principios del modelo del *control vertical,* que nos permitirá considerar no solamente sociedades autárquicas que accedían directamente a diversos pisos ecológicos, sino también la posibilidad de que hubiera además intercambio entre grupos al interior del Tawantinsuy

92 [30].

93 Nosotros creemos que el tipo de dominio que ejercieron los incas implicaba el control de los excedentes y, por tanto, limitaba al máximo los intercambios que probablemente fueron más intensos antes de su hegemonía. Una de las maneras de limitar este intercambio fue dotar a los distintos grupos que formaban parte del Tawantinsuyu de la mayor parte de los recursos para su autosubsistencia.

94 Evidentemente, este tema tiene relación con asuntos económicos, pero también con una manera de construir la historia. Estamos pensando en la urgencia que tienen las sociedades de relacionarse unas con otras (Levi-Strauss, 1952) y, siendo el intercambio de bienes -materiales y simbólicos- una de las maneras elementales de concretarlo, es preciso considerar su vigencia en tiempos incaicos y antes. Esta es precisamente la propuesta que hacen Núñez y Dillehay (1979), y luego Golte (2001), cuando buscan

establecer que fue mediante el intercambio que se fueron construyendo las culturas en los Andes y que por ello se pueda hablar de una "cultura andina" más allá de sus particularidades locales.

95 Discutir la propuesta de Murra tiene implicaciones que van más allá del modelo en concreto. Este modelo tuvo un enorme éxito, entre otras cosas porque el concepto de verticalidad tiene una cantidad de connotaciones que permiten que sea usado como un símbolo de lo andino (Van Buren, 1996), como un hecho único y característico de los Andes; no solamente como un descubrimiento empírico de las relaciones andinas esenciales, sino que su identificación en el contexto del desarrollo de los conceptos etnográficos en otras áreas permite la comprensión de la organización socioeconómica andina en otros términos que no eran los occidentales.

96 Influenciado por Polanyi, Murra estaba preocupado por diferenciar el comportamiento del mercado capitalista de formas de organización económicas no industriales. La distinción de Polanyi entre reciprocidad y redistribución, por un lado, y el intercambio de mercado, por otro, tiene connotaciones políticas que ocasionalmente aparecen en el trabajo de Murra, así como también en los trabajos de investigadores que adoptaron este modelo. La idea que promueve el modelo es la de un sistema armonioso y eficiente, apoyado en una notable organización de la sociedad, que supo aprovechar las particularidades del medio ambiente. Este sistema estaba basado, según Murra, en un ideal panandino de autosuficiencia que pudo desarrollar adaptaciones estables y sostenidas en el tiempo, apoyadas en tradiciones culturales de muy larga data. El intercambio, si es que alguna vez se discute, se lo hace de manera marginal, este contraste -no intercambio, sino control directo- se muestra emblemático de la sociedad andina y tiene que ver con la gran popularidad de la propuesta de Murra (Van Burén, 1998: 338-341).

Los límites del modelo de control vertical

97 Los límites al modelo del control vertical fueron planteados por el propio Murra en varios artículos (1976, 1985, 1987) donde, utilizando los trabajos de Rostworowski[31] y de Salomón [32], establece que el intercambio fue posible en regiones costeras y norteñas; también al sur del Trópico de Capricornio, donde la influencia del mundo andino sería menor. Lo mismo ocurre con la selva, donde se han documentado los intercambios, particularmente por la ruta de los ríos Ucayali y Urubamba, donde los Piro-chontaquiros, llamados "comerciantes de montaña" y expertos remeros, controlaban el intercambio mediante ferias o puertos de intercambio, según propone Lathrap para el periodo Tiwanaku (1973 en Camino: 1986). Al parecer, este intercambio fue mantenido con los incas y continuó hasta la actualidad (Camino, 1986).

98 Las variantes al corazón del modelo vinieron primero de los trabajos de Browman a finales de los años 70, quien se ocupó constantemente de los pastores en el mundo andino. El autor planteaba dos estructuras de adquisición de bienes y alimentos, una la de los pastores y otra la de los agricultores, que se unían mediante el intercambio que hacían los primeros. Propone que hubo formas alternativas y no excluyentes de adaptación al medio natural: 1) la explotación directa de zonas de pastoreo y agricultura, que implicaba el acceso a diversos pisos ecológicos, 2) la explotación de nichos ecológicos dispersos a grandes distancias, y 3) redes de intercambio extendido sin la intervención necesaria de grupos de parentesco, esta actividad era realizada principalmente por pastores.

99 Otros trabajos muestran también algunas variantes. Dedenbach, por ejemplo, en su libro sobre el uso y crianza de camélidos en la época incaica muestra a través de variados ejemplos que sí hubo intercambio, pero admite que en su trabajo “no se va a poder solucionar el problema de las proporciones en las que en el periodo incaico existía un tipo de trueque no estatal, aparte de la redistribución organizada por el gobierno centralizado” (Dedenbach, 1990: 170). Sin embargo, expone algunas pautas. Por ejemplo, la más temprana es la de Sancho de La Hoz, que describe en 1534 intercambios de la puna con las tierras bajas. Así también en Huanuco, entre grupos de tierras del chaupirana y los de la jalca; como se muestra en la Visita de Huanuco en 1562, y lo confirma un informe jesuíta de 1614 (en Dedenbach, 1990: 101, 103). Entre los productos que controlaban los pastores de la jalea se encuentra la sal, que será una constante en los intercambios, como veremos. Otro de los bienes de intercambio universal fue el propio ganado, pero éste no podía ser trocado por cualquiera, sino por personas o grupos ricos en este recurso, a los que se llamaba, según Avila, *lla-mayuq* porque como dueños de ganado lo podían “trocar” (Dedenbach, 1990: 125). Garcilazo también habla sobre intercambio, aunque recalca que se trata de cantidades insignificantes.

100 Por su parte, Angelis-Harmening analiza detalladamente la información de la “Visita de Songo” de 1570 y a partir de ella propone varias observaciones al control vertical de Murra. Por una parte, si los incas realmente copiaron el modelo de otros grupos más antiguos que ellos, y sostiene que la existencia de archipiélagos anteriores a los incas no ha podido ser probada (Angelis-Harmening, 2000: 81,114). Por otra, si los especialistas llamados mitimaes, como los olleros, se acomodan realmente al marco general del modelo que implica autosuficiencia (*Ibíd.:* 81). Asimismo, cuestiona la presunción de que los bienes de las colonias se distribuían equitativamente en todos los miembros del grupo (*Ibíd.:* 86). Concentrándose en el caso de Songo, concluye que la idea de que este caso pudo haber sido un archipiélago estatal no puede ser sostenida; entre otros argumentos porque la población de Songo no estaba integrada a la estructura de archipiélago y, por tanto, su relación con lupacas y collas presentes en la zona no se enmarca en el modelo de verticalidad. Así también los datos de la Visita de Chucuito informan que eran sobre todo los caciques los que accedían a productos de las colonias, mientras que el resto de la población lo hacía mediante el trueque y alquiler de mano de obra como la de los queros (*Ibíd.:* 113).

101 Una de las observaciones que se concentra en el corazón del espacio dominado por el modelo del control vertical y propone una relectura es la de Assadourian (1987). En su trabajo plantea que hubo intercambio en el periodo prehispánico, tanto entre diferentes ecologías (vertical) como a la misma altura (horizontal), intercambio que fue adquiriendo variantes bajo el dominio español.

102 Con información basada sobre todo en las visitas de Huanuco y Chucuito, y los informes y escritos secuenciales de conocedores del mundo andino (como el clérigo Morales de 1542, de Fray Domingo de Santo Tomás de 1550 y del licenciado Polo de Ondegardo en 1561), sostiene que hubo intercambio antes de los incas. “El intercambio entre la gente del altiplano y los cultivadores de abajo tuvo una duración asombrosamente larga ya que existía mucho antes del dominio inca y se mantuvo varios siglos después de la invasión europea” (As-saodunan, 1987: 71).

103 Se trata de un intercambio que no estaba centralizado y donde no hubo la figura del mercader; pero donde son relevantes en el funcionamiento, tanto del control vertical como de los intercambios, las figuras de las autoridades étnicas. Establece que eran ellas

las que movilizaban energía humana para el recojo de los bienes obtenidos mediante el control vertical, al mismo tiempo que se hacían intercambios paralelos. Muestra también que aún con los posibles parientes -cuya información es demasiado escueta en las fuentes- se daba un intercambio que podía variar según la situación climática, un buen año se conseguía más que en uno malo *(Ibíd.:* 83).

104 Pero aún más, sostiene que el sistema inca tuvo un rol preponderante en la difusión del sistema de archipiélago y que, por tanto, limitó el intercambio que había entre los diferentes grupos: "Polo recogió de las fuentes orales indígenas los perfiles del tiempo pasado: el dominio inca retrajo el intercambio costa-sierra que solía incluir oro y plata" *(Ibíd.:* 65). Igual continuó, aunque limitado, bajo el dominio incaico.

105 Por lo menos en tiempo de la colonia temprana, los señores étnicos, mediante su autoridad y generosidad institucionalizada, permitían la distribución de los bienes entre los que no accedían a ellos; lo cual no era más que otra forma de limitación al intercambio generalizado. Aun así, la parentela de los caciques y de los indios que llevaban las recuas de llamas en largos viajes podía realizar intercambios para sí. Hay información también acerca de que el intercambio se organizaba de modo tal que, en algunos casos, cada familia intentaba intercambios particulares, y en otras ocasiones algunos encargados hacían los viajes de intercambio para un grupo más amplio o comunidad.

106 Unos años más tarde, Van Buren (1996) también propone una relectura de la Visita de Chucuito, aunque sin conocer el trabajo de Assadourian. Su análisis de las fuentes históricas indica que la existencia de las colonias lupacas en los valles de tierras bajas se puede explicar mejor como el resultado de decisiones estratégicas en el contexto de condiciones socioeconómicas, más que a la adaptación a condiciones ecológicas enraizadas en una tradición cultural (Van Buren, 1996: 339).

107 Los trabajos arqueológicos en las colonias lupaca muestran la presencia de objetos provenientes de tierras altas, pero esto no implica de facto que se trataran de colonias, sino que puede también leerse como una amplia circulación de bienes. Por ejemplo, Susan de France identificó en 1993 mandíbulas de camélidos como herramientas, que eran idénticas a otras encontradas en Lucurmata y otros sitios del Horizonte Medio de la región del Titicaca, así como en la colonia tiwanacota de Osmore. También fueron encontrados por Riden en la zona Pacajes. Este hecho pudo deberse a una identidad pantiticaca que existió antes y quizás hasta después del Gobierno inca (Julien 1985, citado por Van Buren, 1996: 344).

108 La autora nuevamente subraya que los testigos de la Visita de Garci Díez mencionan que los indios frecuentemente intercambiaban sus animales, carne, lana y ropa por maíz, trigo y ají en las regiones bajas. Aunque la posición de Murra indica que los archipiélagos verticales beneficiaban a toda la comunidad, nada permite afirmar que en la costa se cultivaba maíz para todos los lupaca. La Visita de 1567 contiene aproximadamente 45 declaraciones relacionadas con la procura de maíz. La mayoría de ellas sostienen que "van a la costa y llevan animales y lana para intercambiar por maíz y otras cosas y además ellos llevan ropa cuando la tienen" (Van Buren, 1996: 346). Esta situación se aclara un poco cuando se repara en el hecho de que solamente los caciques y principales lupaca tenían chacras de maíz en los valles, y aunque testigos dicen que algunos particulares también los tenían, no podemos saber si eran de la "comunidad" o de los "indios ricos" que no eran autoridades. Estas constataciones llevan a la autora a proponer que la colonización y el intercambio sirvieron para propósitos diferentes. En el primer caso, para fines político-económicos de la élite y, en contraste, parece que la gente del común participó

frecuentemente en el intercambio para la subsistencia. El uso que dieron los curacas al maíz estaba claramente ligado a obligaciones sociales y rituales, y no era dedicado solamente a la satisfacción de las necesidades de subsistencia (Van Buren, 1996: 347).

109 En lo que se refiere a la antigüedad del modelo, los datos de diversos autores, en este caso los de Polo, Assadourian y Van Buren indican que el dominio inca difundió y amplió el sistema de control vertical. En el caso concreto de los lupaca, del conjunto de investigaciones realizados en los valles controlados por ellos concluyen que la presencia lupaca está restringida al horizonte tardío y a tiempos coloniales.

> Stanish que estudio el río Osmore fue explícitamente designado para verificar la sugerencia de Murra que las colonias lupacas descritas en el censo de Chucuito precedieron al control inca de la región- Stanish (1992) no encontró evidencia de asentamientos lupaca antes del horizonte tardío aunque algunos aspectos como la forma de las casas, costumbres funerarias y cerámicas sugieren la presencia de gente colla. (Van Buren, 1996: 342).

110 De todas maneras, la identificación de archipiélagos verticales depende en gran parte del reconocimiento de la etnicidad en los registros arqueológicos, no es suficiente el hecho de encontrar objetos de otros sitios para suponer que hubo verticalidad (*Ibíd.)*

111 Parece claro que la ampliación del modelo era coherente con la política de expansión inca, que buscaba dominar las regiones dejando establecida la subsistencia y la satisfacción de las élites, mientras el imperio crecía ya no tenía que preocuparse por el bienestar de la gente ni del descontento de las autoridades locales. Esta situación es paralela a la amplia distribución de ganado en las distintas provincias. De este modo, al ampliar el modelo, los incas limitaron el intercambio y controlaron la movilidad espacial, particularmente de los pueblos pastores.

La administración de la movilidad y el intercambio

112 Como señala Polo, los tipos de contrataciones eran diversos, en los casos de transacciones más o menos importantes los responsables eran los caciques, pero la gente común solamente cambiaba comida por comida y era corriente que utilizando el antiguo sistema, algunos iban a buscar lo que necesitaba la comunidad (Assadourian, 1987: 65).

> Lo otro es menester que se presuponga para entender el intento una cosa clara: que la principal gente que anda en las minas y en los tratos y granjerias de ellas son de tierra tan estéril, que allende de no cogerse en toda ella más que papas y aún en muchas de ellas no se dan, que de cinco años los tres por la mayor parte son aviesos, y aunque siempre tienen necesidad de salir de sus tierras con sus ganados a buscar comida y maíz por sus rescates a la tierra caliente, que la más cercana les cae más de sesenta leguas, digo para traer cantidad, porque ha de trabajar a la costa o a los valles de Cochabamba por esta otra parte, de suerte que un año de estos, que son muy ordinarios, sale de su tierra la mayor parte de la gente, unos con carneros de la comunidad y de viudas y menores y encomiendas que por sus ayllus y parcialidades tienen su cuenta, y en el mismo ganando llevan sus rescates de lana y costales y carneros, y lo principal es carneros nuevos de dos años, con que cargan maíz y vuelven a sus tierras, de que se sustentan todo el año, en la cuenta y distribución de esto que se trae, es cosa que no se puede creer ver su curiosidad, porque ninguno recibía agravio ... y algunos se alquilan tierras allá y siembran y esperan la cosecha ...pero si [los años] son faltos de aguas, la más parte de las gente sale a sus aventuras y se están en los valles cuatro y cinco meses ... de manera que así quedan en estos años los pueblos despoblados (Ondegardo [1571], 1990: 143-144).

113 Esta organización comunal permitía que en los años buenos solamente algunos hicieran largos viajes, lo que constituía una alternativa al nomadismo que fue común entre otros pueblos pastores, pues "si todos hubiesen de yr cada uno por lo que a menester quedarían cada año los pueblos despoblados" (Assa-dourian, 1987: 65). La movilidad, común a otros pueblos pastores del mundo, se encontraba limitada tanto por la función de las autoridades étnicas como por el tipo de organización comunal, que aparece nuevamente como una garantía para la sobrevivencia, como ha sido señalada en diversas oportunidades (Golte, 1980)[33].

114 Los intercambios se daban entre distintas etnias, según eran las necesidades de bienes; y si bien la movilidad no era exclusiva de pueblos pastores, como se evidencia en los datos de la Visita de Huanuco, en este documento se subraya que los pastores iban a realizar sus intercambios, pero también que "otros vienen a ellos" (Assadourian, 1987: 66). Si bien eran los caciques quienes administraban el recojo de bienes de los nichos ecológicos y realizaban algunas transacciones, permitían que la gente que iba a estos lugares a cargo del ganado comunal realizara sus propios intercambios. Es el caso de los llarneros que mandaba Cari, cacique de los lupaca, a tierras de la costa llevando lana para que con ella rescaten lo que quisieran de comida (Díez de San Miguel [1567], 1964: 21).

115 Ahora bien, la movilidad se daba no solamente en función de los intercambios. La gente andina circulaba todo el tiempo, como evidencian las eficientes redes de caminos prehispánicos; se movilizaba para cumplir con ciertas mitas como forma de tributo, como mitimaes, para acceder a bienes de diferentes ecologías, llevando los productos a los depósitos ubicados estratégicamente a lo largo del territorio del Tawantinsuyu y hasta el Cusco, y de una región a otra. Se movilizaba la gente también en las guerras punitivas y de conquista, así como en expediciones de reconocimiento; en las sociedades pastoras se añade la trashumancia para cuidar al ganado. Dedenbach recopila diversos datos sobre el pastoreo estacional.

116 En 1534, Sancho de la Hoz describe que cerca de Pombo, Junín, encontró un pueblo "de señores de ganado que tienen en él sus pastores y en cierto tiempo del año los llevan allí a apacentar, como hacen en Castilla, en Extremadura". González Holguín diferencia dos tipos de pastoreo, uno que era "enviar el ganado en el día al pasto para volver a la noche" y otro "echar al pasto muchos días", tal vez a los bofedales de altura donde tenían sus cabanas. Las viviendas estacionales, que a veces fueron llamadas ***miches*** (recordemos que en quechua *michi* es pastor), se llamaba también *ch'uklla,* donde los pastores incluyendo las indias mozas se quedaban varios meses, según las ordenanzas de Toledo. Las referencias al pastoreo estacional en las lomas costeras son muy contadas, Dedenbach dice haber encontrado solamente dos y haciendo referencia a ganado europeo (Dedenbach, 1990: 127, 138, 142, 145, 155).

117 Debido al constante trajín por los caminos del Tawantinsuyu, la organización de un sistema caminero, de puentes y de tambos que permitiera la asistencia a los viajeros fue de primera importancia para asegurar el funcionamiento de esta enorme circulación. Muchos de los tambos estuvieron apostados en territorio de pastores y su servicio, por supuesto, incluía animales de carga e indios que los guiaban. Este servicio fue fundamental en el momento de la conquista. Enormes recuas de llamas con 600 y 800 animales, de entre tres y siete años de edad, cargando un máximo de cuatro arrobas atravesaban el territorio de un punto a otro a paso lento, como sostienen algunos cronistas un poco exasperados. Las caravanas caminaban entre dos a tres leguas por día,

unos 12 kilómetros, aprovechando los momentos más frescos de la mañana y descargaban al ganado alrededor de mediodía para dejarlo descansar y pastar. Unas veces se llevaba animales vacíos para el relevo, pero de todos modos los tambos contaban también con animales del Estado para este fin. Cuando tenía lugar alguna festividad importante, como la del Inti Raymi, los productos del Estado iban en el ganado del Inca, pero los que llevaba cada provincia iban en el suyo, como indica Cobo. Para que todo vaya bien en el camino, seguramente había rituales, como los hay hoy en día. El registro colonial nos habla de otro tipo de ritos diferentes a los que han sido registrados por distintos antropólogos actualmente. Mediante un rito llamado, según Arriaga, *Caruayquispina,* se trataba de evitar a ciertos funcionarios españoles que no eran bienvenidos; su finalidad era que la persona no llegue por el camino (Dedenbach, 1990: 117, 167-170, 199).

118 Por otra parte, la propiedad del ganado, que permitía mayor eficiencia en los intercambios y era la fuente de riqueza de los pueblos de ecologías áridas, promovía una diferenciación social basada en su posesión. Una mayor cantidad de ganado no solamente permitía mayores recursos, sino obtener excedentes y acceder a mayor cantidad de mano de obra. Aunque los mecanismos de redistribución estuvieran establecidos, veremos cómo en el periodo colonial fue fuente de inmensa riqueza.

Los qatus

119 Assadourian, a pesar de sostener que no hubo mercados o intercambios centralizados, repara en que las fuentes tempranas hablan de los *tianguis,* usando el término mesoamericano para referirse a los indios *que vendían unos a otros comida solamente* (Ortiz de Zúñiga en Assadourian, 1987: 66). Si bien se aclara que era una forma de trueque, queda pendiente la pregunta acerca de los centros de intercambio y las características de estos *tianguis.* Pensamos que la palabra aymara que corresponde a *tianguis* fue *qatu.* Se trataría de algún tipo de feria itinerante que tenía lugar en ciertos lugares escogidos.

120 Las referencias sobre los *tianguis* que hemos encontrado son escasas, pero a nuestro modo de ver, muy importantes puesto que son la evidencia de que hubo centros de intercambio. Cieza, llamado *príncipe de los cronistas* por la calidad y sagacidad de su información, dice como de paso:

> En todo este reyno del Perú se sabe por los que él auemos andado, que ouo *grandes tiánguez,* que son mercados: donde los naturales contratauan sus cosas: entre los quales el más grande y rico que vuo antiguamente fue el de la ciudad del Cuzco: porque aun en tiempo de los Españoles conoscìó su grandeza por el mucho oro que se compraua y vendía en él, y por otras cosas que trayan de todo lo que se podía auer y pensar. Más no se igualó este mercado o tiánguez ni otro ninguno del reyno al soberuio de Potossí (Cieza [1571], 1089: Primera Parte, 292, subrayado nuestro).

121 Guamán Poma, llamado más bien *cronista* y *príncipe* (Rolena Adorno), entre los temas relacionados con los *palacios reales* y actividades de los incas en el Cusco nos dice que hubo “...las plazas reales se llaman donde suelen pasearse haucay pata, a donde se contrataban cucipata, *a donde venden cato,* los hay en todas las ciudades y villas y pueblos de indios” (Guamán Poma T. I [ca 1612], 1980: 245, 1, subrayado nuestro).

122 Por su parte, cuando Temple se refiere a uno de los episodios de la biografía de Paullu Inca, explica que en la acusación hecha por Almagro contra Francisco Pizarro dice que Paullo en compañía de Hernando Pizarro

> …por temor no le matase e le dio Díez mili yndios que andobiesen por toda la tierra… como andobieron cabando toda la tierra, desenterrando huacas y enterramientos en que havía oro y plata, e tomó todo el oro y plata en sí y ganado e maíz y ropa que en la tierra había, *e lo resgató en los tiranques* e ansi andovo el dicho Hernando Pizarro en la gobernación del dicho mi Padre… (Temple, 1940: 45-46, subrayado nuestro).

123 La información que obtenemos de Temple se refiere a un periodo anterior a 1540, donde resalta la importancia del Collao en la producción de metales preciosos. Se confirmaría el dato de Guamán Poma, que dice hubo *catos* en todas las ciudades y villas donde se intercambiaba; y también el dato de Cieza, que uno de los bienes de transacción eran precisamente estos metales, aunque no eran los únicos. Guamán Poma, sin embargo, hace una diferencia entre el *cucipata* donde se *contrataba* y el *cato* donde se vendía. La traducción de *cusipata,* altura o planicie de la alegría[34] podría hacer referencia a que las ferias de intercambio se combinaban con fiestas y momentos rituales, como parece ocurría durante el Inti Raymi, cuando llegaban al Cusco productos de todo el imperio.

124 Hay evidencias de otros *cusipatas* en algunas ciudades andinas, por ejemplo, en la ciudad de La Paz, el barrio de Cusipata se encontraba en la zona norte, uno de los sitios más antiguos de ella. La tradición sobre esta zona indica que en este lugar "el pueblo celebraba antiguamente con gran entusiasmo bailes y comidas durante algunas festividades, especialmente el miércoles de ceniza, que se celebraba el 3 de mayo o fiesta de La Cruz", según Paredes Candia, que recoge tradiciones paceñas (1976). En los diarios del cerco a la ciudad de La Paz durante la gran rebelión indígena de 1781, el oidor Tadeo Díez de Medina registra, en pleno cerco, la celebración de la festividad de La Cruz con corridas de toros y fuegos artificiales nocturnos en la víspera[35]. También hubo plazas llamadas en español *Del Regocijo,* tanto en Cusco, como en Potosí y Oruro.

125 Bertonio traduce:

126 ***Cchatu*** *— mercado o plaza*

127 ***Ccatu haque o ccatuni*** *- rescatador que compra mucho*

128 ***Mercado lugar*** *– ccatu*

129 ***Mercadurias de la plaza*** *– ccatusiña*

130 ***Mercader a nuestro modo*** *- mircatori* vel *tintani*

131 ***Mercadear a modo de indios*** *- Haururu, Alasiri*

132 ***Mercadear*** *- Alasquipa, alasirurutha, ccatuipha, ccatusitututha, Haurucuqpa, haurucururutha*

133 ***Mercadear entre sí*** *- Haurucusitha, Alasitha, Ccatusitha*

134 ***Coqnero. Mercader de coca*** *- Quiru, vel Quiru camana*

135 ***Contratar hablando de ventas y compras****- Alañatha, alasiñatha, arusttasitha, arusnocatha, arohuaquikhaasitha*

136 ***Contratar mercadeando*** *- Alaquipa alarurutha, ccatuquipa haurucururutha*

137 ***Tintaña, Achuñani baque*** *- Uno que va por comida, o por quialquiera otra cosa, y alcança todo lo que desea, sale con todo*

138 ***Tintaña achuñani baque*** *- Idem y el que granjea todo lo que desea*

139 ***Tinta haque*** *- El que esta obligado a trabajar en las minas, y ingenios por estar repartidos para esso, Indio de cedida que también acude a otras obras que le mandan*

140 ***Haurucu*** *- El que va a rescatar comida a otros pueblos*

141 ***Haurucutha, haurucunitha*** *- Ir a rescatar comida*

142 ***Haurucusitha, Haurucusinitha*** *- Idem*

143 ***Alatha*** *- Comprar y vender según fuese la construcción, con Ro, del precio y persona*

144 ***Alakhatha*** *- Vender propiamente*

145 ***Alasitha*** *- Comprar propiamente con la preposición Na, de precio y persona*

146 ***Alaquipa, Alarurutha*** *- Mercadear, tratar para ganar*

147 ***Alaskhatha*** *- Bolver a comprar lo vendido*

148 ***Alacamana*** *- Mercader, o el que vende en el mercado*

149 ***Achu*** *- fruto de todas las cosas*

150 ***Achucaatha*** *- Llevar regalos para sus hijos*

151 Las traducciones que brinda Bertonio muestran no sólo que hubo algunas formas de intercambio y mercado, sino que hay más de un término para designarlas. Pudiera ser, sin embargo, una adaptación del idioma a las nuevas situaciones como en el caso de *mercaturi,* pues se trata de una adaptación fonológica a la palabra castellana *mercader.* Confirma, sin embargo, que hubo un lugar especial para el intercambio, *ccatu,* como indicaba Guamán Poma, y que luego se hizo famoso en Potosí. En un caso se habla del mercader especializado en vender coca, como era el *quirhua.*

152 Tenemos entonces palabras derivadas de *ccatu,* el lugar para vender; de *haururu,* que enfatiza en los viajes de rescate; *alasitha* y *alakhatha,* que hablan de la acción de comprar y vender, así como de *tinta* que extiende el intercambio a bienes que no son necesariamente alimentos. Estos términos diferencian el tipo de comercio español del indígena. ¿Cuál era la diferencia entre ambos? Al parecer el énfasis que pone Bertonio no está en la moneda, cuya particularidad pudo ser relevante con relación al tipo de economía andina, sino en el hecho de que los indígenas intercambiaban aquello que tenían por lo que les faltaba; a diferencia del español, que buscaba una ganancia. Parece que Bertonio subraya la idea de lo que era para él un negocio, esto en apariencia indica que el término *tintani* tenga la misma raíz de *tintaña,* que es aquel que intercambia *todo lo que desea,* que va por comida y *sale con todo.* Asimismo, *tintahaque* es el indio de cédula que tiene que realizar cualquier trabajo que se le mande, sin una actividad preestablecida.

153 La tradición paceña dice que en el siglo XVIII -a raíz de la escasez de alimentos por el cerco a la ciudad durante las rebeliones indígenas- resurgió la feria de la Alasita, cuyo nombre deriva del término comentado más arriba y tiene lugar cada año en la ciudad de La Paz el 24 de enero[36]. Esta fiesta vigente y vigorosa hasta hoy, que dura aproximadamente un mes, es una feria de compra y venta en honor al Ekeko, representado por un personaje mestizo y rechoncho, cargado de todo aquello que una persona quisiera tener: dinero, comida, terreno, casa, automóvil y símbolos de la suerte. Se supone que la característica de esta feria es la venta de objetos en miniatura, aunque en la actualidad se venda de todo. Es, de todos modos, una puesta en común de ritos sobre la buena suerte, se venden todas las cosas que pudiera desear la gente, desde billetitos en moneda boliviana, dólares y euros, pasando por computadoras personales, y certificados de matrimonio y divorcio. Se sahuma y bendice lo comprado, especialmente el día 24 a mediodía, también se lee la suerte en estaño y se compran rifas de artesanías bolivianas. Bertonio dice que *Ekako* era uno de los nombres de Tunupa, por lo que esta festividad en su forma andina pudo ser profundamente antigua.

154 Si nos concentramos en la palabra *ccato (qato)* observamos que alguna toponimia lo utiliza, tal el caso de Caracato, Avircato, Mullucato..., lugares que se encuentran preponderantemente en zonas del chaupirana, es decir, no están en la puna ni propiamente en el valle, sino a medio camino. Un mapa que destaque estos lugares podría darnos algunas luces sobre su función y quizás los indicios de un sistema de ferias.

Comentarios al capítulo

155 Una revisión del rol que jugaron los pastores en el periodo incaico nos ha permitido conocer no solamente el lugar de los pastores, sino algunos detalles del funcionamiento del Tawantinsuyu. Los pastores no eran únicamente parte integrante del mismo, que aportaron con un recurso fundamental para su funcionamiento: el ganado, sino que los incas incorporaron elementos de la cultura pastoril al funcionamiento del propio Estado.

156 Sabemos que una de las características que destacaron a la cultura andina en su conjunto, y a los incas en particular, fue su meticuloso orden social. En este orden ingresaron elementos como la propiedad de pastos y ganados, y los distintos niveles de mano de obra pastoril. De este modo, una sociedad segmentada, creemos propia de los pastores, se incorporó plenamente a este Estado.

157 Ahora bien, del mismo modo los pastores incorporaron elementos llamémosle *del mundo de afuera* gracias al rol central que jugó el Estado para difundir bienes, tanto materiales como culturales, al resto de las sociedades del imperio. Así, las sociedades por excelencia pastoras, bajo el dominio inca se parecen mucho a sociedades más sedentarias y agriculturas, aunque sin borrar del todo las particularidades. Recordemos, además, que esto viene de un largo proceso de contacto e incluso de convivencia, como mostró Duviols en *Huari y Llacuaz.*

158 Entre los elementos incorporados por el Imperio Incaico se destaca la promoción de la propiedad del ganado a la mayor parte de la población del imperio, consiguiendo de este modo que la exclusividad del transporte no estuviera en manos de los pueblos de altura. Sin embargo, los estudios arqueológicos revisados por Bonavia (1996) muestran que la amplitud de la distribución del ganado tiene una larga profundidad histórica. Lo que encontramos es que los incas asumieron esta responsabilidad como Estado.

159 Pero tener algún ganado no hacía a los pueblos pastores, por tanto, las condiciones ecológicas y la política inca permitió que se mantuvieran al interior del Tawantinsuyu diversos niveles de relación con una economía pastoril. Sin embargo, el elemento distintivo de los pastores (la movilidad) se vio limitado, principalmente porque los incas controlaron fuertemente la circulación de bienes. Y aquí discutimos nuevamente la posibilidad de que hubiera además del control vertical, intercambio y trueque, ya sea directos, con parientes o en los poco conocidos *q'atus.* Aquí nuevamente con una fuerte presencia del Estado. En algunos casos se ha podido comprobar que el acceso a nichos ecológicos, no ya en un territorio vertical y continuo, sino salpicado a lejanas tierras, estuvo no solamente controlado, sino promovido por los incas. Esta constatación, que no es nueva, nos permite imaginar las características del dominio incaico, no solamente ritual o guerrero, sino mediante una eficaz organización que buscaba promover la autosuficiencia bajo el control del Estado. Así los pueblos pastores siguieron siendo pueblos pastores, ya sea como grupos pequeños o etnias enteras, articulados según sus niveles al Tawantinsuyu.

NOTAS

1. En 1964, cuando Murra escribió que "es bueno recordar que antes de la invasión no había en parte alguna de la zona alguna una economía puramente pecuaria". Luego incluirá una nota indicando que una vez publicado su trabajo, Flores Ochoa en 1968 piensa lo contrario; y no hace ningún otro comentario. Nuestra propuesta es que no solamente hubo pueblos pastores, sino que a partir de su dominio de los camélidos accedieron a otros recursos.
2. Tanto Murra (1964-1975) como Dedenbach (1990) aseguran que el Collao era la zona pecuaria por excelencia. Bonavia discute en cierta medida este punto, insistiendo en la existencia de importantes cantidades de ganado en la costa en tiempos prehispánicos. Creemos, como Dedenbach, que su presencia en esta zona fue por una parte estacional y, por otra, apoyada por la organización incaica; y antes por otras instancias de poder. Es posible evidenciar la presencia de camélidos en la costa, pero esto no hace de sus habitantes pueblos pastores, del mismo modo que, por ejemplo, el cultivo de maíz en la Isla del Sol (lago Titicaca) no hace de la región pueblos agricultores que basan su economía en el maíz.
3. Si bien se sabe que los urus -particularmente algunos grupos del Poopó- eran también nómadas, su movilidad difiere con la de los pastores en el hecho de que los primeros se movían en un circuito por el lago y los ríos del altiplano en busca de recursos lacustres; los pastores, en cambio, articulaban con su ganado tanto el mismo altiplano como las ecologías más bajas. Para el caso de los urus, ver Wachtel, *El retorno de los antepasados,* y varios artículos sobre los urus en la revista Eco Andino, editada en Oruro.
4. Hay algunos datos que apuntan hacia la importancia del ganado en el Kuntisuyu, algunos de sus pobladores considerados entre los más pobres (ver por ejemplo Pärssinen, 2003) realizaban su tributo en llamas, como los de Alca, según Murra citando a Acuña (1975: 143).
5. "Las etnocategorías de un khipu estatal".
6. Santillán indica que el Inca mandaba dar ganado a quien no lo tenía (en Dedenbach, 1990: 129).
7. El dato de Gomara se refiere a las 15.000 llamas que tenía Quizquiz, que eran "ovejas del Sol". Y el de Zarate al ganado del Sol, que únicamente podía tomarse para sacrificios o, cuando era necesario, el propio Inca para la guerra.
8. Cieza distingue entre *ovejas llamas* y *carneros urcos* como animales de consumo y de carga, lo mismo hace Gutiérrez de Santa Clara (en Bonavia, 1996: 269). Asimismo, en el estudio que hace Murra de las etnocategorías de un quipu estatal se distingue el ganado de carga del de *carneros para su comida* (Murra, 1973-1975).
9. *En común les nombran los indios con este nombre: llama, que es ganado* (Garcilazo [1606], 1985 t. 2: 183).
10. Hoy día ha cambiado la pronunciación y se denomina "*qarua*".
11. Esta parte, trabajada sobre la base del vocabulario de Bertonio [1612], 1984, ha sido objeto de un artículo más extenso publicado en la revista Historia y Cultura en el año 2003 (Medi-nacelli, 2003).
12. El testimonio de Dominga, joven oriunda de Huari-Oruro, refleja cómo en los años 80 viajaba con sus abuelos con tejidos desde Huari hasta los salares al sudeste de Huari y de allí bajaban a los valles con sal para cambiarla por maíz. Ella recuerda que viajó siendo niña con sus abuelos y cómo las llamas, que habían realizado varios viajes, reconocían que se acercaban a buenos pastos en los valles y meneaban la cabeza de alegría cuando se acercaban a ellos.
13. Este valle, que fue dominado por los incas y adaptado para la agricultura, quedó en una situación ambigua frente al dominio español: las tierras no pertenecían a los grupos locales

porque habían sido desalojados por los incas, ni a los señores del altiplano porque habían recibido estas tierras como parte del dominio incaico sobre de la región; lo cual provocó que durante todo el siglo XVII se presentaran conflictos, tanto con la Corona como entre los diversos grupos nativos.

14. AMC ECC Vol. 13 f. 182-187v. *Proceso del pleito entre los indios del repartimiento de Sipe Sipe y Juan Duran sobre tiaras. Relación y averiguación sobre el repartimiento que hizo el Inga Guaynabapa en el asiento de Poto Poto a Hernando Asocalla y don Pedro Chano a los indios de l'apacarí, Carangas, Caracollo, Quillacas sobre los asientos y pueblos.*

15. Los caciques de los sipesipes en 1560 eran don Luis Aquixi y don Martín Poma *(Ibíd.* f. 183v) y los capitanes incas fueron Huscamayta y Biumayta *(Ibíd.,* f. 187).

16. Una parte de estas tierras, como Colcapirhua y Quillacollo, está en la misma ciudad de Cochabamba o contigua a ella.

17. Este acto de encerrar puede referirse tanto al ganado doméstico como un sistema de caza, pues según Bertonio *caycu* era "pertrecho de paredes para cazar vicuñas". Sabemos que se utilizaba un método con paredones que iban encerrando a los animales hasta que caían en un hoyo como trampa donde eran atrapados. De este sistema quedan además pinturas rupestres y restos arqueológicos (Trinidad Aguilar, "Las trampas para cazar camélidos" y Raier Hosting "Caza de camélidos en el arte rupestre del departamento de Apurimac", ambos en *Llamichos y paqocheros, pastores de llamas y alpacas* Flores Ochoa, comp. Centro de Estudios Andinos, Cusco, 198.

18. Recordemos que la cultura Wancarani es una cultura pastoril del 1200 a. C. a 200 d. C. y se caracteriza por la elaboración de grandes cabezas clavas de camélidos talladas en piedra y que probablemente, por la cantidad encontrada, se ubicaban en las casas de los pastores.

19. Guamán Poma [1612] 1980 dice que en el tiempo de *purum pacha mojonaron sus pertenencias* y *tierras y pastos y chacras cada señor en cada pueblo* (en Dedenbach, 1990: 155).

20. Hay una notable relación entre los pastores, v en este caso de las pastoras, y los cantares no solamente en el mundo andino, sino universalmente. El libro de Arnold y Yapita *Rio de vellòn río del canto* (1998) sobre los cantares de las pastoras de hoy día en Oruro, es un excelente ejemplo.

21. Hoy día existe un barrio en la ciudad de Cochabamba que se denomina ***Colcapirhua.***

22. Adolfo de Morales, "Repartimiento de tierras por el Inca Huayna Capac" [1556] Cochabamba (1977).

23. Según el estudio de Mercedes del Río, hubo soras de Paria, de Taparan, de Capinota y de Sipe Sipe.

24. Para profundizar en los Lípez, ver la tesis doctoral y los trabajos de José Luis Martínez.

25. Aunque en ciertos casos, pudieron poseer ganado domesticado. En el "padrón de los mil indios ricos de la provincia de Chucuito" de 1574, en el ayllu *Chuquila alzadores* el principal Guarecallo tiene registradas 80 cabezas de ganado (p. 312). Es el único que figura en dicho ayllu, a diferencia de los demás ayllus donde se registraron muchas personas y con mucho más ganado.

26. Según las clases desarrolladas por Thierry Saignes en un curso de postgrado en La Paz, en 1998.

27. Garci Díez llega a decir *"tengo entendido tendría que dar tormento* para saber las cifras reales pero, para suerte Cari y Cusi esto *no se acostumbra con indios"* (Díez de San Miguel [1567], 1964: 212).

28. Por ejemplo, los de Acora indican que "todos los ayllus tienen ganado de comunidad y cada ayllu tiene por si ganado de comunidad" (Díez de San Miguel [1567], 1964: 92, 99).

29. Según aparece en el caso de Sipesipe (ver Wachtel, 1981). También por el reclamo que hacen los caciques de Chucuito acerca del traslado del tributo, que según ellos debería transportase a costa de la Corona española, tomando como referencia seguramente el sistema inca (Díez de San Miguel [1567] 1964: 19).

30. Lamentamos que este trabajo, que fue escrito pensando constantemente en la contribución enorme de John Murra, no lo encuentre va entre nosotros. Quede constancia de nuestra admiración y homenaje.
31. María Rostworoski, "Mercaderes del valle de (Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios". Revista Española de antropología Americana. 1970.
32. "The dynamic potential of the complementarity concept". En: Masuda/Shimada/Morris, 1985.
33. La alta productividad de los pobladores andinos, que permitió el desarrollo de sociedades complejas, el mantenimiento de una élite y un alto nivel de densidad poblacional, se consiguió según Golte gracias a una organización social y económica de la población, basada en la cooperación (1980: 25). "El manejo paralelo de dichos ciclos [de producción agropecuaria] resulta posible gracias a la existencia de instimciones que regulan formas complejas de cooperación entre un gran número de unidades domésticas" (Golte, 1980: 14).
34. Según Antonio Ricardo [1586] 1951 ***Cussi*** significa *dicha, ventura o contento* (p. 27).
35. En conversación con el arqueólogo Marcos Michel acerca de la posibilidad de excavar sitios donde hubiesen qatus, indica que el problema está en qué es lo que se busca, siendo posible que existan sitios donde se mezclan una importante cantidad de restos de cerámica de distintas procedencias, restos de alimentos, huesos de animales e incluso con enterramientos. Cusipata podría entonces ser un sitio de múltiples actividades. Y el *qatu,* siendo eventual como lo eran las ferias, deja restos mezclados con los de otras actividades.
36. Luego también se extendió a otras ciudades y poblaciones menores.

Capítulo III. Dialogando con los dioses: territorio y memoria en Carangas. Siglo XVI

El corazón más plano de la Tierra,
el corazón más seco,
me mostró su ternura.
Y yo urce vergüenza de la mía
(*Roberto Juarroz*, Poesía vertical)

El espacio Caranga

1 Una de las particularidades de las sociedades pastoras es la forma en que aprovechan su medio ambiente, generalmente inhóspito. Khazanov (1994), poniendo énfasis en la movilidad, nos muestra cómo pastores de animales de carga habitan desiertos, estepas y tundras, de esa forma evitan la concentración sedentaria en grandes ciudades y prefieren más bien por ciudadelas de paso o campamentos. De modo similar vemos, desde nuestra perspectiva, que las sociedades pastoriles andinas, a través de una ocupación dispersa del espacio, expresan su solución más eficiente para el aprovechamiento continuo de los escasos recursos que les brinda su medio ambiente. Por supuesto que además de permitirles acceder a diversos tipos de tierras, este modo de poblamiento es parte de un conjunto de estrategias, algunas de las cuales veremos a partir del cuestionamiento y reflexión acerca de la dispersión sobre el territorio.

2 Nos interesa no solamente la relación establecida con el medio ambiente, sino sobre todo la posibilidad de estudiar las formas de organización del espacio como un fenómeno social e histórico. Es decir, de los carangas concretamente, conocer cómo se constituyeron internamente y cuáles fueron las consecuencias de su forma de organizar el espacio en el periodo -de profundos cambios- que comprende el establecimiento del sistema colonial.

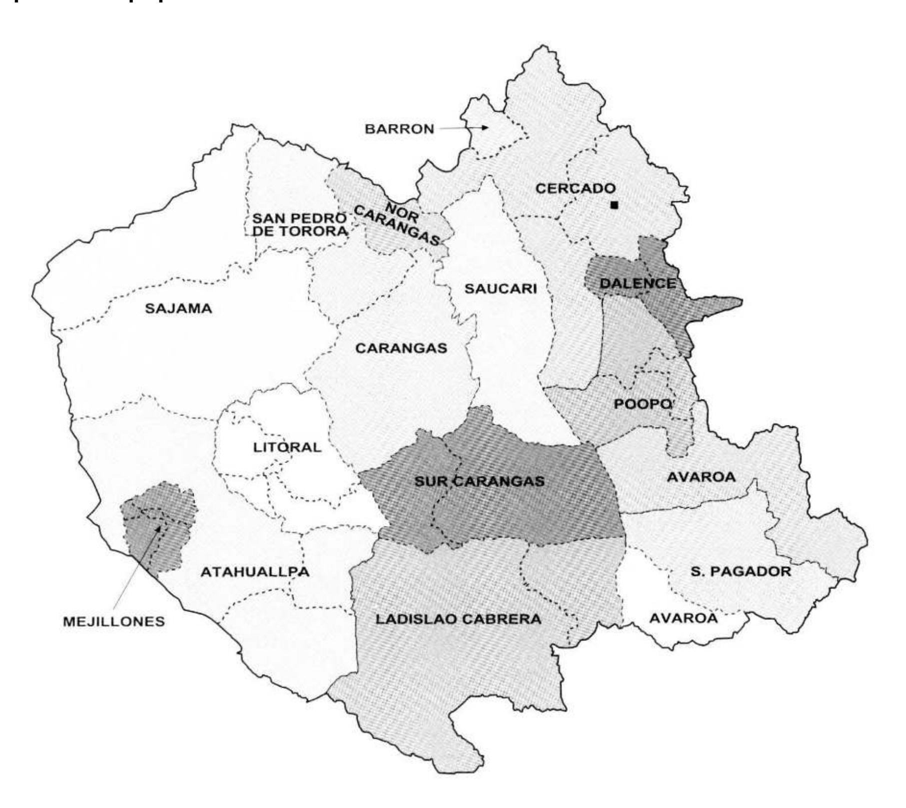
El territorio caranga[1]

3 En el caso del altiplano andino, la geografía se vuelve más árida hacia el sur y hacia el oeste, donde encontramos habitando a los carangas en la parte occidental del departamento de Oruro. Wachtel describe el territorio de los chipaya, que son parte de los caranga, de la siguiente manera:

> Se sitúa en una zona semidesértica inmensa: una monótona llanura azotada por vientos a 3900 metros de altitud, donde el afloramiento de placas salinas confiere al paisaje una blancura irreal y un aspecto casi lunar. Sólo el río Lauca trae el agua dulce que antaño alimentaba vastos lagos (Wachtel, 2001: 18).

4 Esta descripción podría extenderse a una buena parte de la región del antiguo señorío caranga, ubicado al oeste del lago Poopó. Se trata de un medio ambiente hostil, que podría asemejarse a otros de diferentes partes del mundo morados por pastores. El territorio abarca actualmente las provincias de Totora, Carangas, Sajama, Litoral, Atahuallpa, Sud Carangas, Mejillones y parte de Ladislao Cabrera, en la parte occidental del departamento de Oruro; es clasificado según Koppen como "polar de alta montaña" en los sectores de la cordillera que hace de frontera con Chile, y de "tundra" o "estepa con invierno seco y frío" en otros sectores. (Montes de Oca, 1983: 128). Las temperaturas muestran en cifras la crudeza del clima: en 1946 se registra en Uyuni una temperatura media de entre 7 y 11° C, una máxima de 25° C y una mínima de -26° C (bajo cero); acompañadas de fuertes vientos (Montes de Oca, 1983: 126).

Mapa Nº 1. Mapa político de Oruro



Fuente: Atlas estadístico de Municipios 2005. PNUD-INE.

5 En tiempos pasados, Carangas era una “unidad”, denominada por la academia *Señorío Caranga.* El debate acerca de la antigüedad y los límites de este señorío es posible encontrarlo aún en nuestros días: Michel propone que los carangas provienen de una larga tradición de alrededor del 300 d. C. (Michel, 2000: 21); nosotros intentaremos demostrar que esta unidad, tanto el territorio como la población, fueron reacomodados por los incas, formando una provincia con fines administrativos, agrupando antiguos segmentos que tenían relación entre sí, a la vez que separando otros. Los carangas parecen haber estado constituidos sobre un territorio cuyas delimitaciones, relativamente flexibles, permitieron la organización en *parcialidades* ordenadas jerárquicamente, las cuales se podían asociar y a su vez eventualmente separar unas de otras. Esta constatación tiene que ver en primer lugar con los límites de su territorio, luego con el control de tierras en otros nichos ecológicos y, finalmente, con su relacionamiento respecto a los señoríos colindantes.

Mapa N° 2. Ubicación de los Señoríos Aymaras según Theresse Bouysse

6 El límite geográfico del territorio caranga por el norte coincide con el río Mauri, que pone una frontera natural entre carangas y pacajes, y donde según se registra, la delimitación entre señoríos parece haber sido clara. Sin embargo, la frontera con el señorío de los soras[2], a excepción del tramo al este abarcado por el lago Poopó, es más difusa; por esto parecería probable que, como sostiene Calancha[3], realmente los casayas -que se ubican en lo que hoy se conoce como provincia Saucari- hubieran sido puestos por los incas para demarcar este territorio y no tanto para *civilizar a los urus.* Del mismo modo, la frontera con el señorío Quillaca, al sureste y sur, es difusa; esta delimitación es, justamente, donde parece que el territorio entre ambos señoríos no terminó de establecerse, las fuentes nos muestran a ciertas autoridades de la zona, unas veces como carangas y otras como quillacas (AGI Justicia 658)[4]. Además el memorial que presentaron los charcas -señorío

ubicado en el norte de Potosí-, en pugna con los quillacas por una capitanía de mita, sostiene que los quillacas no eran señorío por sí mismos, sino *urinsayas de los carangas*[5]. Es en esta frontera carangas-quillacas donde encontramos la situación más difusa o más flexible.

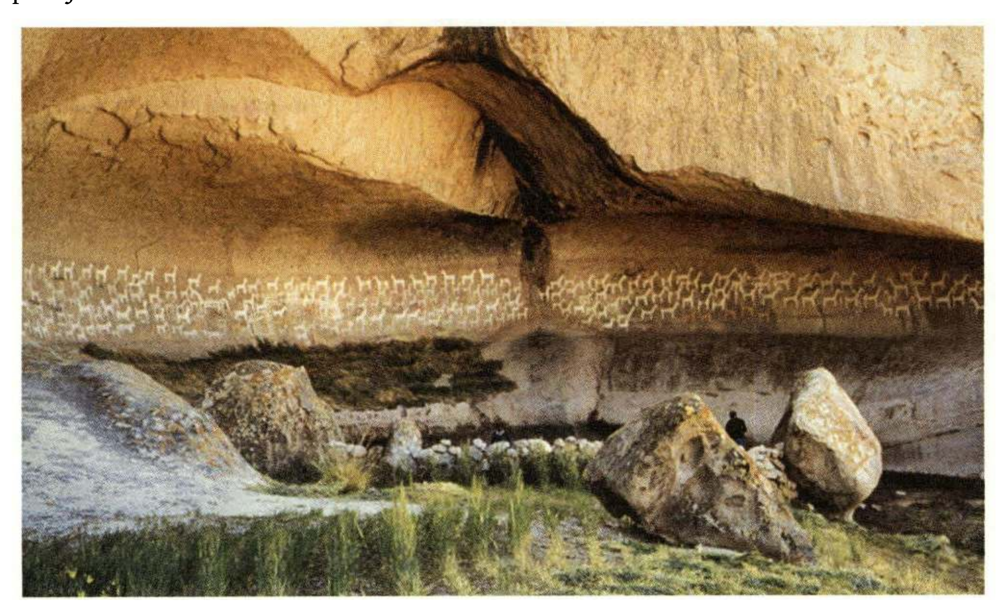
7 Aunque al sur las provincias coloniales de Lípez y Tarapacá eran étnicamente menos unitarias, la frontera parece bien establecida por la presencia del salar de Coipasa. El problema se presenta con la frontera este, donde se ubica la cordillera Occidental, obligándonos a buscar respuesta a la interrogante acerca del acceso de los carangas a la costa. Siguiendo a Michel (2000: 15), que encuentra cerámica caranga desde el altiplano hasta la costa (ahí llamada "chilpe"), creemos que los carangas tuvieron un territorio que se extendía de manera continua hasta los valles costeros donde la etnicidad[6], sin embargo, se hacía interactuando no solamente con otros señoríos del altiplano (pacajes y lupacas[7]), sino también con la población originaria local como los changos y camanchacas (Gisbert, 1996: 3). Riviere propone que los lazos de comple-mentariedad con la vertiente del Pacífico, que se encontraba de tres a cinco días de camino, eran más antiguos que con las otras regiones de tierras bajas. Pero además, la relación con los valles costeros parece se estableció sobre todo (o tal vez solamente) con Turco, Chuquicota, Huachacalla, Sabaya y Corque marca[8] (Riviere, 1982-1986: 51, 59). Es decir, con algunas de las maricas[9] de Carangas, no con todas.

8 Esta relación estaba facilitada por ramales de importantes caminos prehispá-nicos, como el de Urcusuyu, que se dirigía hacia Carangas saliendo de la población actual de Patacamaya-Sajama y continuaba hacia la costa del Pacífico; u otra vía de llarneros que conectaba los paraderos de Kasilla Pata y la cueva Caquejiqui al oeste del Sajama como antiguo camino de caravanas que incursionaba en el actual territorio chileno -usado hasta que en la década de los 70 fue minado por el Gobierno chileno- (Michel, 2000: 19). Los recursos a los que accedían eran no solamente productos como maíz y coca[10], sino también pastizales irrigados y permanentes[11]. La encomienda de Lope de Mendieta incluía pueblos *de yungas del mar*, y era una encomienda de indios carangas (*Ibíd.:* 52).

9 En cuanto al acceso a otros nichos ecológicos, como ha mostrado Riviere (1982-1986), los carangas tenían tierras en los valles de Cochabamba, Chuquisaca, Tarija y Lípez. Pero en todos estos casos se trata de tierras que controlaron desde tiempos incaicos y parece que no antes, como sí ocurrió en casos como el Iupaca[12] (Van Buren, 1996). En Cochabamba, los Carangas se encontraban en las tierras conquistadas por Tupac Yupanqui y organizadas por Guayna Capac, compartiendo los *suyus* con los quillacas. Allí tenían tierras los de Totora, Andamarca, Urinoca, Samancha y Chuquicota (Riviere, 1982-1986: 59). Hacia 1560, los carangas perdieron algunos de sus mitimaes, según explica Polo[13]; y cuando en 1593 el obispo de Quito, Luis López, determinó que sus tierras en Cochabamba no les hacían falta a los carangas y quillacas, los caciques Juan Guarachi, de Quillacas, y Fernando Layme, de Carangas, compraron un suyu en 595 pesos, compartiendo los gastos [14]. En Chuquisaca, los carangas también compartieron tierras con los quillacas en Santiago de Quitarge, organizados según sus ayllus[15] En Tarija se encontraban como guardianes de frontera en la fortaleza de Aquilacha, enviados por los incas allí se encontraban indios sometidos a Chuquichambi y Vilca (Riviere, 1982-1986: 68). Una situación similar parece que fue la de los carangas que se encontraban en Toco, Lípez, en una zona de frontera incaica (*Ibíd*).

El paisaje

10 Cuando nos acercamos con otros ojos a este panorama, descubrimos un espacio imponente y sobrecogedor. Vastísimas llanuras pobladas por pequeños grupos de casas, dispersos en su inmensidad, con sorpresas para el visitante y respeto religioso para los que lo dominan y lo caminan y caminaron con enormes caravanas de llamas durante siglos. La intensa luminosidad característica de las tierras altas da el marco de luz a este paisaje.



Pintura rupestre en Carangas. Foto: Colección Strecker

11 Como estableció Riviere, el territorio Carangas puede subdividirse internamente en dos sectores: uno más pastoril hacia el suroeste y otro hacia el noreste, con relativa mayor presencia de la agricultura, si bien el ganado sigue siendo importante. El territorio *es montañoso en la parte norte y oeste, ondulado en la del este, llano y arenoso en la del centro sur* (Bacarreza 1910, en Pauwels 1997: 80)[16]; se encuentra flanqueado por la cordillera Occidental y en cuya sección septentrional se localizan algunas de sus montañas más altas. Ubicados en toda la frontera occidental, son en realidad volcanes apagados; hablamos del solitario Sajama (6.222 msnm), o de los gemelos Payachatas (6.132 msnm) o los Quimsachatas (6.032 y 5.950 msnm), de nieve perpetua a partir de los 5.300 metros de altura. Los Payachatas son llamados también Pomarape y Parinacota; y los Quimsachatas: Acotango y Elena Capurata, recordándonos el hermoso mito recogido por varios autores sobre Martín Capurata Condorvilca[17]. En este mismo mito se encuentra la Virgen de la Candelaria, que también da nombre a uno de los picos ubicado más al sur. El famoso volcán de forma cónica perfecta: Tunupa, en esta sección fronteriza con Chile, es la versión femenina y sureña del mito del apóstol Santo Tomás, como nos muestra Ramiro Molina (Molina, 2006).

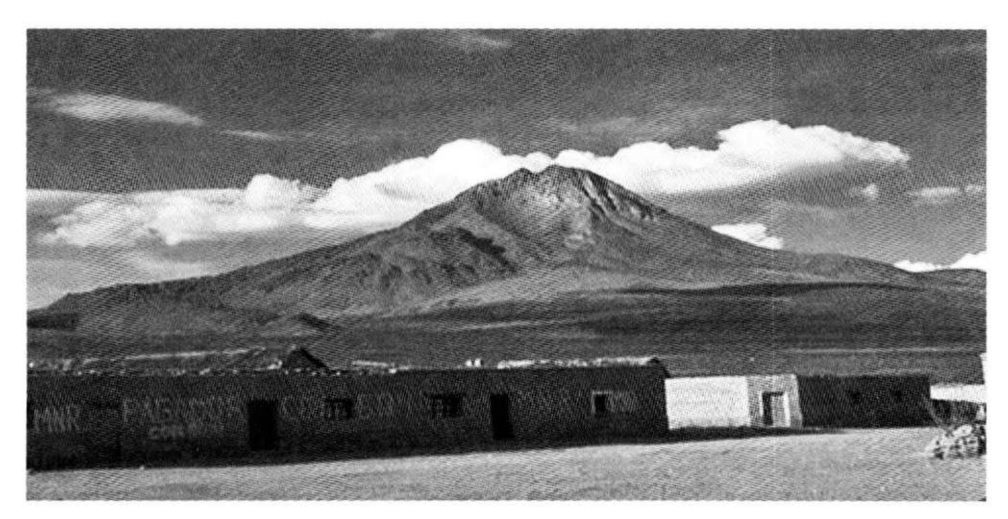


El volcán Sajama. Foto: Ximena Medinacelli



LOS PAYACHATAS. FOTO: XIMENA MEDINACELLI

12 La sección central de la cordillera Occidental comienza en el paralelo 19° con la cordillera de Sabaya, con dirección E-O y donde destaca el pico Tata Sabaya (Montes de Oca, 1983: 159), versión telúrica de don Martín Capurata (mito ya mencionado).



El Tata Sabaya. Foto: Álvaro Balderrama

13 Esta sección se interrumpe por la presencia del salar de Coipasa, pero igualmente entre éste y el otro más sureño (salar de Uyuni) se ubica la serranía intersalar con picos de menor elevación (4.900 msnm). Más al sur, entre los paralelos 20° y 21°, está la cordillera de Sillillica, donde destaca el Luxsar con una elevación de 5.504 msnm. La sección meridional de la cordillera corresponde ya a Lípez, donde se unen en amplio macizo las cordilleras Occidental y Oriental.

14 La orografía en Carangas se presenta como un complejo mundo personificado, estable, distinguible a la distancia, que acompaña a su complemento líquido, fluido siempre inestable. Esta emocionante humanización de las montaña va acompañada de una visión mágica también de ríos, lagos y salares. Solamente cuando se conoce un territorio al detalle, habiéndolo recorrido palmo a palmo, se pueden hacer las abstracciones que permiten una mirada general del espacio y convertirlos en relatos que organizan y dan sentido no sólo a este espacio, sino a quienes lo caminan.

15 Aunque es una de las zonas más secas del altiplano, tiene varios ríos de poco caudal, por lo que el problema principal no es tanto la ausencia de agua, como de la salinidad del terreno y de las aguas mismas. Parece una ironía que en esta aridez sean mayoritariamente las aguas los límites territoriales de Carangas, al norte el río Mauri, al oriente el lago Poopó y al sur terminando el territorio, el salar de Coipasa. La cuenca endorreica formada principalmente por el lago Titicaca, el río Desaguadero o Chacamarca, el lago Poopó y unos ríos menores como el Lakahahuira y el Márquez, en territorio caranga constituye un sistema de ríos de poco caudal, pequeños lagos y salitrales que descienden en altura hacia el sur para luego volver a elevarse, siendo la zona del famoso salar de Uyuni la más baja, con 3660 msnm, al mismo tiempo que la zona más árida.

16 El río Desaguadero, con un recorrido de 370 kilómetros, se desborda en una pampa, al sur de la ciudad de Oruro, formando el lago Uru Uru, que desembocará luego en el lago Poopó. El afluente más importante del Desaguadero es precisamente el río Mauri. Estos lagos son de una alta inestabilidad en sus dimensiones, ya que un año pueden prácticamente desaparecer para después de algunos años anegar las poblaciones cercanas (Montes de Oca, 1983: 262); su composición química es compleja por la salinidad de la región, y más aún hoy por la contaminación que causa la minería en este delicado sistema hidráulico. La totora, descontaminante natural, ha ido desapareciendo paulatinamente de

sus orillas, en parte debido a la intromisión muy temprana de cerdos que se alimentaban de ella y en parte por la contaminación minera más moderna.

17 Tenemos un testimonio notable del siglo XVII, citado por Wachtel, que es un reclamo de los caciques de Challacollo en 1624. por la pérdida de totora, patos y huevos de un totoral del lago Poopó debido a la gran cantidad de cerdos que introdujeron allí contra su voluntad (Wachtel, 1996-2001: 419). Para Pauwels -quizás quien más ha estudiado este territorio- uno de los cambios ecológicos más drásticos ha sido la paulatina desaparición de la totora. La cría de cerdos en las orillas de los lagos fue prohibida, excepto en las lagunas de Chipaya, en 1829. Pero todavía ese año, las lagunas chipayas tenían mucha totora en sus márgenes y por tanto peces, especialmente *suchis* y aves como soqa, wallanta, parihuana o flamencos rosados (Pauwels, 1997: 66).

18 Una serie de pequeñas lagunas se distribuyen por el territorio: Inca Ingenio, Chiarcota a los pies de los Payachata, otras (más de Díez) entre las que destacan las de Macaya, Sabaya y Sajama en la región del cerro Sajama, y cerca del salar de Coipasa las lagunas de Coipasa, Lamachuma y Liviskhota (Montes de Oca, 1983:251).

19 En territorio ya no caranga, sino quillaca en su extremo sur, el Poopó recibe agua dulce del río Márquez, lo cual ha evitado que este lago se convierta en un salar; en esta zona miles de parihuanas habitan sus orillas, si bien migran en ciertas épocas del año hacia otros lagos como el Titicaca y a la laguna Alalay de la ciudad de Cochabamba. El Poopó evacua sus aguas a través del Lacajahuira, que lentamente, como si fuera una serpiente, aparece y desaparece de la superficie de la tierra, para perderse finalmente sin un desagüe aparente. La leyenda local le atribuye un flujo subterráneo para aparecer luego en el mar (versión oral recogida por Verónica Cereceda. En Molina, 2006).

20 Y finalmente, al sureste se derraman los dos grandes salares de Coipasa y de Uyuni. El de Coipasa, entre lago y salar, ya que se nutre de pequeños ríos corno el Turco y el Lauca (Montes de Oca, 1983: 226), brinda un paisaje de espejo del azul cielo que corta el paisaje árido. Una parte todavía es lago Coipasa. En los mitos, la metáfora de la leche derramada por el seno solitario que es un cerro cónico, pinta con otros ojos este paisaje, que además es recurso importantísimo de los pastores de carangas.

21 Aguas termales, aquí y allá, como las cercanas al Sajama, daban refugio y calor a las caravanas de llamas, por lo que en los trayectos hacia ellas suele haber pintura rupestre representando recuas de llamas, como el impresionante abrigo rocoso de Pultuma, ubicado en el actual municipio de Curahuara de Carangas (SIARB, 2004). Estas aguas son la muestra de que se trata de una región rica en minas y aunque se ubica en una faja cuprífera, también se explota y se explotó plata y oro (Montes de Oca: 333). En el periodo colonial, las minas más importantes fueron las de Turco, Carangas, Negrillos y Todos Santos, aunque las últimas tuvieron problemas de inundación. A comienzos del siglo XX, ninguna mina estaba en explotación (Pauwels, 1997: 69). Como todas las vertientes o *puquios* en los Andes, también pudieron ser sitios de veneración a los orígenes.

22 Este es el hábitat ideal para la cría de llamas. Varios cronistas sostienen que las llamas de carangas eran las más cotizadas en el mercado[18] pues se supone que la salinidad del suelo contribuye a su mejor engorde. En el censo de llamas y alpacas de 1997, el departamento de Oruro se presenta como el departamento más importante en la cría y producción de camélidos en Bolivia; particularmente, las provincias fronterizas con Chile: Sajama, Atahuallpa y Mejillones, que eran parte del antiguo Corregimiento colonial de Carangas[19].

No podemos olvidar, sin embargo, la vital presencia de urus-pescadores dispersos por el territorio caranga, marcando una dualidad en cuanto al uso de recursos.

23 La precariedad de la economía boliviana ha hecho que sólo un mínimo porcentaje de las rutas de Oruro esté asfaltado o ripiado, no obstante, las cifras incluso oficiales reconocen a este departamento (tercero más pequeño de Bolivia después de Tarija y Chuquisaca), el tener la mayor cantidad de caminos vecinales[20]. La mayor red complementaria de caminos está en Oruro, con 1.098 kilómetros; le siguen La Paz y Santa Cruz, con una sensible diferencia: 726 y 578 kilómetros, respectivamente (Montes de Oca, 1983: 107). Y si contamos además los senderos menores, denominados *red vecinal*, la cifra pasa a ser de 6.695 kilómetros de caminos, lo que nos da una idea de la importancia real de la circulación interna en este territorio.

24 Por otra parte, la pobreza de la agricultura se limita a algunas especies fuertes de papa y cañahua, y unos pocos productos más, situación agravada por sequías y heladas que no permiten una constancia en el trabajo de la tierra. La sobrevivencia se ve compensada por la riqueza ganadera y el máximo aprovechamiento de este recurso. Hablamos pues de un pueblo de pastores que tiene que aprovechar de la manera más inteligente este territorio. Moverse y dispersarse

25 Cuando se viaja por Carangas se alternan en el paisaje tierras de tono verdoso donde domina la *t'ola* y el *ichu,* con otras de tono amarillo (debido la presencia única de ichus), o de pronto pasar a una pampa casi desprovista de vegetación alguna como dan sus nombres idea de ello: *Papelpanipa*, por ejemplo. Este último paisaje suele ser territorio uru, lagos desecados o que de pronto se inundan; evidentemente es el territorio más inhóspito. Sin embargo, terminando alguna pampa surge una serranía que abriga en su interior pequeños valles sorprendentes, llenos de terrazas prehispánicas, como es el caso de Corque y sobre todo de Chuquichambi. Probablemente la zona más fértil de Carangas, Chuquichambi, rinde homenaje en su nombre al último *mallku* prehispánico.



VISTA DEL VALLE DE CORQUE. FOTO: ROGER MAMANI

26 Y así, todo parece un inmenso tejido; la pampa, como su homónima del textil, es el monótono territorio que puede recorrerse durante horas, y luego ya sea por la serranía que rompe esta continuidad o por el colorido de las *chullpas* pintadas del Sajama o de las

iglesias decoradas hasta el mínimo detalle, como la de Curahuara de Carangas, puede estar formado el *pallai.*

Acerca de las fuentes

27 Antes de entrar al tema de la territorialidad, y para contextualizar el momento, evaluaremos nuestra fuente central. Se trata de uno de los documentos más elocuentes sobre los carangas en la colonia temprana; es un largo expediente que se encuentra en el Archivo General de Indias (Justicia 658), donde litigan los primeros encomenderos de esta región y tiene información desde 1535 hasta 1567. Es importante hacer algunas consideraciones acerca de este documento que nos permite entender no solamente la organización caranga, sino la dinámica establecida entre el poder colonial, los encomenderos y los indígenas. Allí comprobamos que la constante relación y negociación entre los distintos niveles de poder del mundo indígena con los distintos niveles de poder del sector hegemónico son una de las constantes más notables de nuestra historia.

28 Es importante tener presente cómo en este tipo de registro, tan temprano, tenemos la perspectiva de los intereses de los encomenderos, también de la Corona, pero de vez en cuando aparece la voz de las autoridades indígenas carangas, ya sea cuando se los cita como testigos, cuando figuran en los actos de posesión de la encomienda o cuando se sabe que habían negociado con sus encomenderos. Entonces, aún de manera desequilibrada, tenemos diversas voces expresándose. Esta polifonía, sin embargo, no es armónica debido a que los intereses de los encomenderos manipulan la información para su beneficio.

29 Una de las virtudes de este documento es que la temprana información nos sitúa en el periodo de transición hacia la colonia, conteniendo las copias de las cédulas de las encomiendas, o más bien de los depósitos[21], que otorgó Francisco Pizarro en el Cusco y se registraron en un famoso cuaderno (AGI Justicia 658., f. 513).

30 Por las circunstancias en las cuales se otorgaron estas encomiendas se cruzan diversos intereses. Es el caso de las antiguas rivalidades entre almagristas y pizarristas, como ocurrió con Isasaga, quien no pudo reclamar su encomienda debido a que él había participado con Almagro en el ingreso por el Collasuyu. O, posteriormente, el castigo a los pizarristas como ocurrió con la encomienda de Gómez de Luna, que fue ejecutado por realista y su encomienda pasó a Antonio Álvarez (Presta, 2000: 67), quien se enfrenta a Mendieta en el documento que analizamos. Y, en este conflictivo juego político, es Lope de Mendieta quien parece tener el favor del licenciado Polo de Ondegardo, que le reconoce su reclamo.

31 En medio de estos recovecos legales, salen a la luz los arreglos entre encomenderos, pero también la intervención de los caciques que, muy temprano, alrededor de 1543, supieron negociar sus intereses. Es el caso de Gómez de Luna y Lope de Mendieta, quienes habían intercambiado, o "feriado" algunos pueblos, usando una expresión de la época. Estos cambios se dieron a raíz de la intervención de Cóndor Vilca, cacique de un sector de los encomendados:

> ...porque dado caso que el dicho Lope de Mendieta lo tenga en su cédula después de haberse hecho su encomienda y la de don Gómez de *Lima pareció el dicho Cacique Cóndor Vilca ser señor y Cacique natural de los indios encomendados* al dicho don Gómez de Luna y así el dicho don Gómez e Lope de Mendieta se concertaron que el dicho Cacique mandase sus indios y sirviese al dicho don Gómez de Luna y así mismo *feriaron [sic] ciertas aldeas* y *lugares porque el Cacique del dicho Lope de Mendieta tuviese*

> *todo lo que le pertetiecía y* sirviese con ello al dicho Lope de Mendieta y que el dicho Cacique Condor Vilca tuviese todo lo que le pertenecía y sirviese con ello al dicho don Gómez *... por ser como fue a pedimento de los dichos caciques y en pro y utilidad de los indios* (AGI Justicia 658: 457v, el subrayado es nuestro).

32 Podríamos suponer que hubo manipulación al poner que fue Cóndor Vilca el que *pareció* solicitando estos cambios, pero esta no fue la única negociación; en otra oportunidad parece hicieron algo similar, cuando Calisaya, *hijo* de Cóndor Vilca, dio encuentro al capitán Gabriel de Rojas, alrededor de 1548, para asegurarse que a ellos se les reconocería como encomendados de Gómez de Luna, pero también para cuidar su cacicazgo:

> ... como viniendo de camino por esta provincia de los Soras pareció ante mi un principal indio que dijo llamarse Calisaya y dijo ser hijo de Cóndor Vilca Cacique principal del repartimiento que fue de don Gómez de Luna y me hizo relación diciendo que habiendo el dicho don Gómez servidose del dicho Cacique Cóndor Vilca desde que se hizo en ella encomienda del dicho Cacique Cóndor Vilca y sus indios hasta que el dicho don Gómez murió y después (AGI Justicia 658: f.453).

33 Otro aspecto notable es que todos los intereses se potenciaron gracias al descubrimiento de Potosí. El interés por la mano de obra de Carangas crece con este descubrimiento, aunque sabemos que ya estaban trabajando en Porco haciendo trajines con llamas, como ocurría con Gómez de Luna. A pesar de que Cóndor Vilca era considerado un cacique uru[22] , también está muy tempranamente administrando el ganado para su encomendero[23].

34 En una declaración en la ciudad de La Plata, en 1549, el escribano Soto sostiene que:

> ...después que el dicho don Gómez falleció envió a los Carangas como persona a quien quedó encomendada la casa del dicho don Gómez *por cieno ganado que el dicho don Gómez había dejado en poder de Cóndor Vilca Cacique de los Carangas. E vido este testigo que el dicho Cacique Cóndor Vilca vino a la villa de Plata e trajo el dicho ganado* e di cuenta de ello a los albaceas del dicho don Gómez e vido llorar al dicho Cacique Cóndor Vilca diciendo pesarle mucho por la muerte del dicho don Gómez su amo e vido servirse el dicho don Gómez de otro cacique que llama Calisaya e por esto sabe que el dicho don Gómez se sirvió de los indios contenidos en el dicho traslado de la dicha cédula (AGI Justicia 658 f. 841. El subrayado es nuestro).

35 La compleja organización espacial y social, y el poder segmentado de las autoridades indígenas es otro elemento que permite el juego de los intereses de los encomenderos, cruzados con los otros intereses señalados líneas arriba. No es seguro que hubiera un desconocimiento de parte del poder europeo de la forma de organización indígena; de hecho, hoy seguimos aprendiendo de las explicaciones que dio Polo de Ondegardo que estuvo fungiendo como autoridad en el periodo pretoledano. Lo que parece que hubo fue, como dijimos, una amplia manipulación aprovechando que, según el punto de vista, las pertenencias y jerarquías sociales y espaciales podían entenderse de una u otra manera.

36 El caso más elocuente es el del tambo de Chuquicota, al que estaban obligados a servir otros pueblos importantes. Pero este servicio no implicaba dependencia, como vimos. Estas sutilezas de la organización se podían utilizar a favor o en contra para defender los intereses de cada uno de los litigantes. Tenemos entonces, como contexto, diversos niveles de conflictos y procesos de cambio, que marcaron las transformaciones del periodo de transición.

Territorialidad dispersa: propuesta acerca de la organización del espacio

37 En el espacio caranga se encuentra un patrón de poblamiento disperso desde más o menos 300 d. C. a 1200 d. C, según trabajos arqueológicos (Michel, 2000: 12) y en los documentos de la colonia temprana encontramos, no sitios de paso, pero sí gran cantidad de aldeas o "estancias" con poca población que se articulan a otras mayores a las que acuden solamente en ocasiones particulares como festividades, entrega de tributo o reunión de la población para acudir la mita. Esta sería una forma de movilidad interna -porque hay otra movilidad "externa" en viajes interecológicos y de intercambio- que define a la territorialidad de los pastores de Carangas.

38 Basándonos en la documentación del siglo XVI, establecemos que el espacio caranga estaba ocupado por decenas de pequeñas estancias, que eran la residencia principal y tenían entre 6 y 15 unidades domésticas emparentadas entre sí. Estas estancias estarían ubicadas en diferentes microclimas que permitían la vida humana y de sus animales; eventualmente podrían practicar la agricultura y desde allí se partía hacia la actividad fundamental que era el pastoreo, pero también en algunos casos eran estancias para la pesca. Las pequeñas pobladones o estancias eran 147 antes de las reducciones de Toledo, cada cual con un "principal" o autoridad local. Eran lugares estables de vivienda pero, en ciertas épocas del año, una parte de la población, o a veces toda, se alejaba del lugar con distintos motivos, unas veces para el pastoreo en sitios más lejanos, otras para realizar viajes de intercambio o interecológicos y, finalmente, para asistir a las festividades importantes que se realizaban en los pueblos más grandes a los que estaban sujetos. En las estancias, sin embargo, también se realizaban fiestas, en ciertas épocas del año, que daban unidad al conjunto.

39 Un grupo de estancias estaba "sujeta", como dicen las fuentes, a algún pueblo superior; a veces éste era un pueblo intermedio y otras se vinculaba directamente con un pueblo importante que era residencia del cacique principal o de su familia. Las altas autoridades tenían como propiedad estancias dispersas por un amplio territorio, incluso en parcialidades de otros caciques. Tenemos, entonces, una suerte de red que articulaba los pueblos dispersos con los centros rituales y de poder, una red formada por segmentos jerárquicamente organizados. Pero aquello que hacía posible que este enorme espacio ocupado de manera tan dispersa estuviera realmente articulado, organizado y funcionara coherentemente eran las autoridades. Y estas autoridades tenían no solamente un rol político, sino fuertemente ritual. Es posible que el frecuente nombre de "Vilca", significando al Sol como deidad andina y presente en muchas autoridades de carangas en el siglo XVI, sea una muestra de esta situación. Estas autoridades, y también las inferiores, organizaban los ciclos de trabajo y la división interna del trabajo en las estancias, el pastoreo, el trabajo artesanal y también los viajes; pero al mismo tiempo eran responsables de rituales y festividades. Autoridades y fiestas, entonces, son dos aspectos de una realidad que era política, ritual y económica al mismo tiempo.

40 A su vez, cierto grupo de pueblos mayores (dos o tres de ellos), con sus respectivas estancias, se agrupaba en una gran parcialidad. Creemos que todavía queda por establecerse si fueron dos o tres las parcialidades principales en Carangas las que conformaron el "Señorío Caranga", si bien es probable que esta organización segmentaria

fuera lo suficientemente flexible como para dividirse o acoplarse según las circunstancias. Tendríamos, entonces, no solamente una población móvil, una distribución del espacio dispersa, sino una organización del espacio igualmente fluida. Esto podría ser particularmente complicado en ciertas regiones de "frontera" con otros "señoríos" o grupos étnicos como parece ocurrió al sur del Poopó, donde el cacique Vilcamane (Vilcamamane o Vilca-guamane), en ciertos casos, figura como si fuera una autoridad de los quillacas y en otros, de los carangas. En otros casos, la flexibilidad de la frontera se cortó por la presencia inca como en los límites entre carangas-soras. Al noreste del territorio caranga, a orillas del Poopó se encontraban los casayas, que eran parte de los soras. El cronista agustino Calancha nos dice que estos casayas habían sido puestos por el Inca para "civilizar" a los urus de la región. Pero posiblemente también estuvieron allí para establecer una frontera más clara y menos conflictiva entre soras y carangas.

41 En el nivel superior estaban los señores de todo Carangas, estamos hablando de los señores étnicos Chuquichambi y Mama Vilca (Mamani Vilca/Guaman Vilca), a quienes todos los segmentos inferiores reconocían su señorío pero, además, su papel estaba claramente relacionado con el poder incaico y administración del tambo de Chuquicota.

42 Ahora bien, este espacio aparentemente tan hostil, en particular para la persona ajena a él, fue en cierta medida suavizado por una mágica y dinámica manera de concebir el espacio. Es en Carangas donde existen quizás mayor cantidad de leyendas y mitos sobre un espacio humanizado, sacralizado y con vida propia, como vimos en la descripción geográfica. A partir de este relato un tanto más libre, quisiera discutir algunos aspectos de manera más sistemática.

Tránsito hacia la colonia temprana

43 Intentaremos evaluar los cambios ocurridos en Carangas en las primeras décadas de colonización, tratando siempre de no perder de vista su calidad de pastores y su uso del espacio, que es el tema que ahora nos preocupa. Para esto veremos tres asuntos: 1) las posibles transformaciones en la estructura del "señorío"; 2) la movilidad de la población, dentro de su espacio y fuera de él, es decir en su relación con el "mundo de afuera"; y 3) retomamos la territorialidad dispersa y los cambios internos del espacio carangas.

Acerca de la territorialidad dispersa y la discontinua

44 Comenzaremos haciendo una distinción entre lo que entenderemos por territorialidad dispersa, un tanto diferente de lo que frecuentemente se entiende por territorialidad discontinua. En el primer caso, estamos hablando de la ocupación de un espacio continuo, pero que interiormente está habitado por muchas pequeñas poblaciones dispersas, que la documentación colonial temprana designa como "estancia" o a veces "rancherío" (AGI Justicia 658), designación espacial inferior a pueblo. Esta condición, sin embargo, no era inmutable puesto que encontramos casos en que antiguas estancias se volvieron "pueblos"[24].

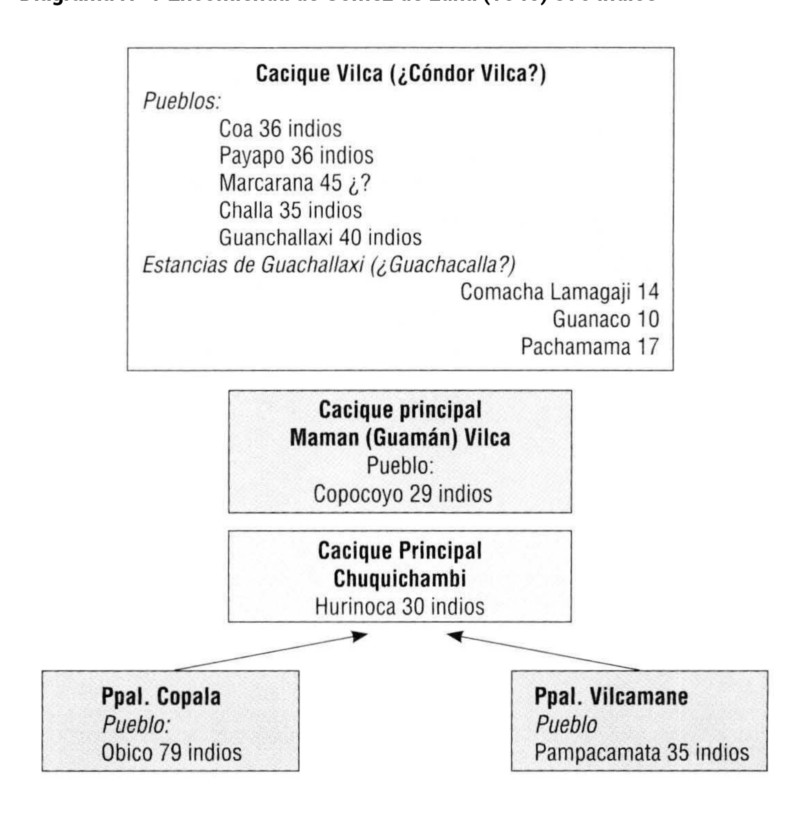
45 Es frecuente que la estancia sea un lugar habitado sobre todo por pastores, quizás fuera el lugar desde donde se controlaba el pastoreo, ya que se reitera que se trata de "estancias o pueblezuelos de ovejeros"[25]. Pero, como los documentos también hablan de estancias relacionadas con la agricultura[26] y "estancia de pescadores"[27], podemos suponer que lo

que define a este término es su calidad de pequeño poblado. Estamos hablando de estancias habitadas por entre seis y quince unidades domésticas según los casos, de acuerdo con los datos que dan las cédulas de encomiendas. Veremos que con el tiempo este término se aplicó a otros espacios.

Cédula de encomienda de Gómez de Luna (1540)

> ...vos deposito en los Moyos Moyos en el Pueblo Tomina ciento y treinta indios de los que manda el Cacique Acique porque los demás están depositados por mi cédula a Garcilazo de la Vega y más en los Carangas que [son] quinientos indios en esta manera en un pueblo que se llama Copocoyo que es de Maman Vilca con veinte y nueve indios y otro que se llama Coa con treinta y seis indios sujetos a Vilca y otro que se llama Payapo con treinta y seis indios sujetos a Vilca y otro que se llama Marcarana con cuarenta y cinco indios y en otro que se llama Challa con treinta y cinco indios del dicho Vilca y otro que se llama Guanchallaxi con cuarenta indios con una estancia suya que se llama Comacha y mas otra estancia Lamagaji con catorce indios sujetos a Vilca y otra que se llama Guanaco con Díez indios y otro que se llama Pachacama con diez y siete indios de Vilca y otro que se llama Hurinoca de Chuquichambi con treinta indios y un pueblo que se llama Panpacamata y el principal Vilcamane con treinta y cinco indios y un pueblo que se llama Obico y el principal Copala con setenta y nueve indios son de Chuquichambi y sin [si en] estos dichos pueblos hubiere cien indios mas con tanto que me los manifestáis dentro de seis meses así mismo vos lo deposito so pena de incurrir en la pena contenida en la ordenanza de su Majestad para que de ellos conforme a los mandamientos y ordenanzas reales... (AGI Justicia 658 f. 465-465v).

Diagrama N° 1 Encomienda de Gómez de Luna (1540) 370 indios



46 En cambio, se denomina “pueblo” a un centro con mayor población de más de 20 y hasta 80 tributarios, aunque en ciertos casos, no sabemos si excepcionalmente, por error o

manipulación, se denomina como pueblo a un poblado con 10 ó 17 unidades domésticas. La información colonial más temprana son las cédulas de "depósito" entregadas por Francisco Pizarro, antes de que se hicieran las visitas que se empezaron a practicar en 1548. Las cédulas de Carangas se dieron entre 1535 y 1543, pero los litigios se multiplicaron con el descubrimiento de las minas de Potosí a partir de 1545. Son estas cédulas las que nos permiten hacer una propuesta de la organización dispersa y segmentada del territorio de los carangas. Tenemos las cédulas de los tres encomenderos: Isasaga, Gómez de Luna y la de Retamoso; pero, además un pedido que hizo este último, que aunque no prosperó, brinda interesante información[28].

47 En marzo de 1543 se presentó en La Plata Lope de Mendieta, en nombre de Gómez de Luna, y planteó un traslado de la cédula que le había dado Pizarro en 1540 para que le dieran posesión de los pueblos y caciques que ella contenía; en esa cédula se establece que hasta que se haga el repartimiento general le depositan 130 indios *moyo moyos* además de indios carangas, sumando entre ambos 500 encomendados. Allí se observa el tamaño de los pueblos y estancias.

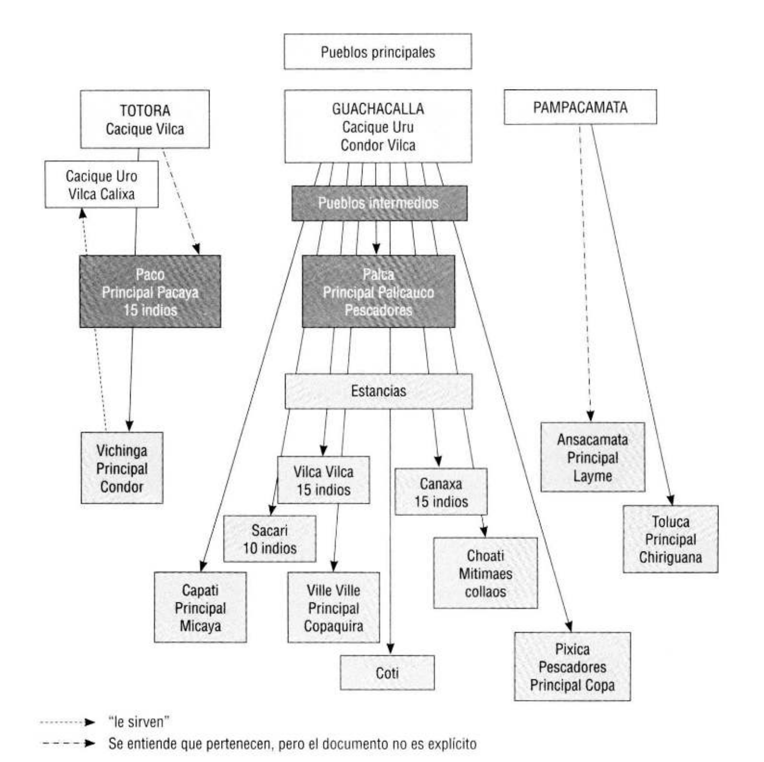
48 En otra cédula se le otorgan 100 indios más[29]. Por su parte, en 1540 Francisco de Retamoso también recibió 300 indios en carangas[30]. Estas cédulas nos permiten establecer una propuesta acerca de la organización y tamaño de estancias y pueblos. Como se observa, el pueblo no tiene solamente más habitantes, sino que es cualitativamente superior a las estancias que se indica están sujetas a él:

Cédula de don Gómez de Luna en confirmación a Condor Vilca y a otros indios sin perjuicio de tercer [1543] (f.498[31])...

> Un pueblo que se llama Paco con quince indios con el principal que los manda que se llama Pacaya y una estancia que se llama Vichinga con el principal Condor con sus indios que son sujetos al Cacique Vilca señor del Pueblo Totora y sirven a un principal Uro que se llama Vilca Calixa y otra estancia que se llama Vilca Vilca con quince indios que es de otro principal Uro Condor Vilca y otra estancia que se llama Canaxa con quince indios sujetos al dicho principal Condor Vilca y otra estancia que se llama Sacari con Díez indios que son sujetos al dicho principal Condor Vilca señor del Pueblo Guachacalla y en una estancia que se llama Choati con los indios mitimaes Collaos que tiene y otra estancia que se llama Capati con el principal de ella que se llama Micaya y otra estancia que se llama Ville Ville con su principal que se llama Copaquira y otra estancia que se llama Coti [f. 499] y un pueblo de pescadores que se llama Palca con su principal que se llama Palicauco y otra estancia de pescadores que se llama Pixica con su principal que se llama Copa que estas seis estancias son sujetas al Pueblo Guachacalla y al Cacique Condor Vilca señor del dicho Guachacalla según decís y otra estancia que se llama Ansacamata con el principal de ella que se dice Laime y otra estancia que se llama Toluca con el principal de ella que se llama Chiriguana que los indios de ella son sujetos al Pueblo Pampa Camata en todas las cuales dichas estancias y pueblos vos confirmo y deposito los dichos cien indios (AGI, Justicia 658 fs. 498v-499).

49 El siguiente diagrama busca reflejar los niveles de articulación y jerarquía de los distintos segmentos espaciales.

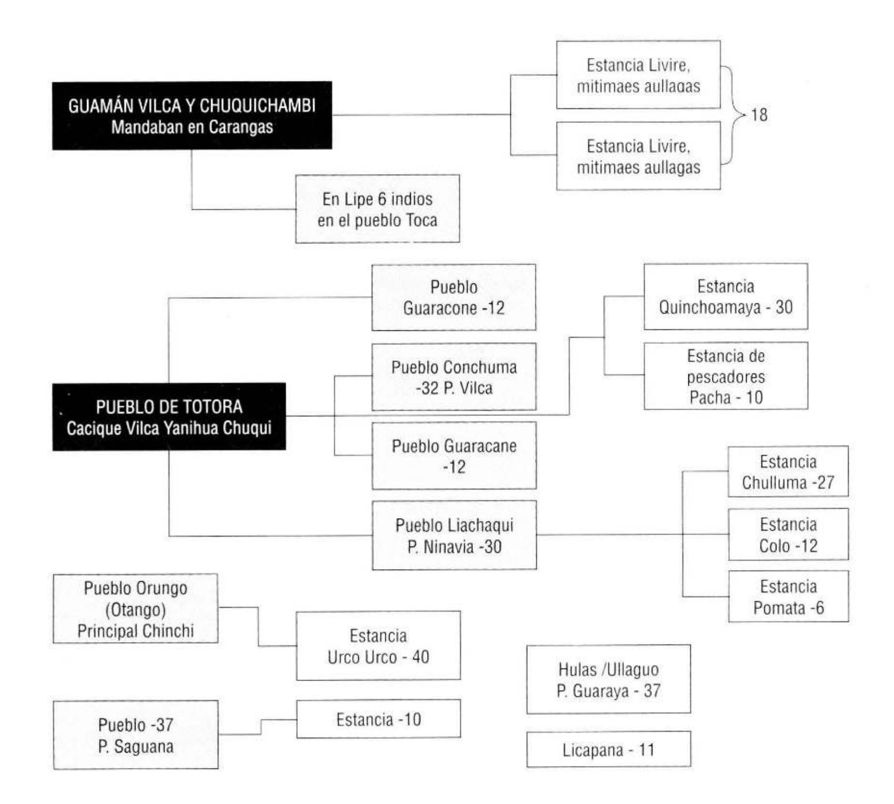
Diagrama N° 2. Encomienda de Gómez de Luna (1543) (100 indios)



Cédula de encomienda de Francisco Retamoso[32]

En los Carangas, trescientos indios de los que mandaba Chuquichambi y Guamanvilca, en esta manera: Un pueblo que se llama Totora con una estancia que se dice Quinchoamaya, con treinta indios sujetos a Vilca Ya-niua Chuqui. Y otro pueblo que se llama Liachaqui, y el principal Minavia, sujetos a Vilca Yaniua Chuqui, con treinta indios; y una estancia que se llama Chulluma, con veinte y siete indios que es del dicho pueblo; y otra estancia del dicho pueblo que se dice Colo, con doce indios; y otra que se llama Pomata, con seis indios; y otro pueblo que se llama Orungo y el principal Chinche con una estancia que se llama Urcorco con cuarenta indios; y otro pueblo con treinta y siete indios con el principal Saguana; y otra estancia del dicho Saguana con Díez indios; y otro pueblo que se dice Conchuma, con treinta y dos indios, con el principal Vilca, sujetos a Villca; y dos estancias la una que se llama Liuire y la otra Andagola que son mitimaes aullagas de Chuquichambi con Díez y ocho indios; y otro que se llama Licapana con once indios; y otra estancia de pescadores que se llama Pacha con Díez indios de Vilca; y un pueblo que se llama Guaracane, con doce indios de Vilca, y otro que se llama Huías con el principal Guaraya con treinta y siete indios; y en Lipe, seis indios del Cacique Chuquichambi que está en el pueblo Toca.

Diagrama N° 3 Cédula de Francisco Retamoso



50 El tenor de las cédulas muestra la interdependencia entre autoridades y territorio.

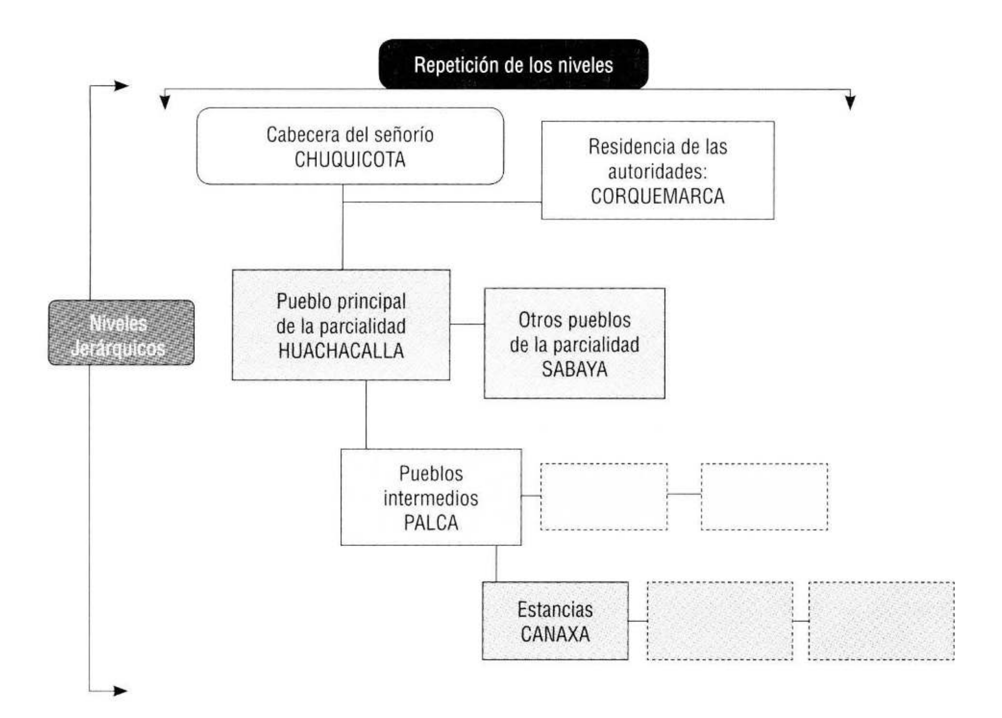
Encomienda de Lope de Mendieta

> ...ante mi pareció Lope de Mendieta vecino de esa dicha villa y por una petición que ante mi presentó me hizo relación diciendo que por cédula y mandamiento del Márquez don Francisco Pizarro Gobernador que fue de estos reinos que sea en gloria le fueron dados y encomendados los caciques Condor Vilca y el Cacique Calisaya y el Cacique Mamane señores de la provincia y parcialidad de Sabaya con los pueblos y estancias e indios y principales a ellos sujetos y mas los pueblos Paco y Vichanga con sus principales e indios y el Pueblo Chullasi con el principal Calla con sus indios y estancias y el Pueblo Ville Ville con el principal Copaquira que son en la provincia de los Carangas según que mas largamente dijo que constaba e parecía por la dicha cédula y mandamiento (AGI Justicia 658 f. 463v).

51 Tenemos entonces por lo menos cuatro niveles de poblaciones. Las estancias más pequeñas ocupando un espacio muy disperso en el nivel inferior, luego los pueblos intermedios a los que algunas veces están sujetas estancias y por encima de ellos los pueblos principales, que eran normalmente residencias de las autoridades mayores y centros administrativos y rituales, como constata en la actualidad Riviere: "El pueblo de Sabaya o marka es el centro ceremonial y administrativo de la comunidad. Concentra los lugares sagrados donde todos los años, en diferentes fechas, se reúnen los ayilus para celebrar colectiva o sucesivamente (por turno) las fiestas y rituales a beneficio de la comunidad" (Riviere, 1995: 111). Estos pueblos principales pertenecían a alguna parcialidad y, por tanto, uno de ellos era la cabecera de la parcialidad, como el caso de Huachacalla (Riviere, 1982-1986: 16). Pero todavía en la cúspide de la organización se encontraba la cabecera de todo el señorío, que en tiempo de los incas fue el tambo de

Chuquicota[33], donde "pertenecían" los señores de Carangas: Guamán Vilca y Chuquichambi, aunque vivían en Colquemarca-Corquemarca.

Diagrama N° 4 Organización Espacial



Las estancias

52 Las estancias, como unidad básica de la organización territorial y social, estaban habitadas por un grupo emparentado entre sí y ubicado en lugares económica y simbólicamente importantes:

> ... el padre Francisco de Tuesta pobló los dichos indios junto a la estancia camata e guachacalla y les apremió viniesen a vivir a los dichos pueblos y no lo pudo hacer porque se tornaban a vivir a *sus pueblezuelos a que están poblados cada parentela aparte y* son cantidad de yndios a lo que a este testigo le parecia... (citado por Riviere f. 357v. AGI Justicia 658 1982-1986: 13).

53 Al parecer las estancias se ubicaban en los alrededores del pueblo central, pero parece que también tenían estancias en zonas alejadas, en territorio de otras markas:

> *...los indios del dicho pueblo huachacalla se están alrederror (sic) del dicho pueblo y tambo en sus chacaras y rancherías* por parcialidades, apartadas las casas unas de [otras] a maneras de poblezuelos y les ponen sus nombres y todos estos indios de estas estancias chacras y rancherías se nombran de huachacalla y tienen por cacique principal al [dicho] pueblo Huachacalla y todos lo obedecen... (AGI Justicia 658 f.338. En Riviere 1982-1986: 14. El subrayado es nuestro)

54 Sin embargo, seguramente sus tierras de pastoreo, y a veces también de agricultura, se encontraban dispersas por el territorio de su ayllu según la forma que conocemos donde cada comunario tenía una sayaña que constaba de un número variable de *callpas* o terrenos dispersos en distintos microclimas de la comunidad (Medinaceli, 1986). Por su parte, las propias comunidades solían tener su territorio disperso en distintos lugares. Por ejemplo, en Sacaca cada ayllu tenía una cantidad variable de tierras, también de

tamaño distinto, distribuidas en diferentes sectores del territorio del ayllu mayor[34], teniendo como lugares de pastoreo una gran cantidad de sitios. Como dice Polo: "Estando los ganados muchas veces en cincuenta lugares de despoblado y lo demás siendo materia imposible de averiguar en veinte años" (Polo [1571], 1990: 148).

55 Otro aspecto que diferencia una estancia de las otras unidades territoriales es que ellas no recibían servicios de otro sector de la población en cambio estaban sujetas a un nivel superior, debiéndole prestar servicios a las autoridades de los pueblos intermedios y superiores. Esto nos remite a la fuerte ligazón entre unidades territoriales y autoridades: a un nivel de población le corresponde un nivel de autoridad.

56 Estas estancias, pobladas por grupos de parentesco, eran el nivel donde se encontraban las diferencias étnicas; de este modo, habían estancias de "pescadores" como la de Pixiga, que suponemos eran urus y a veces con un pueblo intermedio de pescadores como Palca, ambos sujetos en primera instancia a su propio principal, pero después al cacique Condor Vilca[35]. De este modo se integraban al nivel superior que no tenía que ser de urus, aunque eventualmente pudo serlo, puesto que a algunas autoridades se las identifica como tales, como vimos en el caso de Condor Vilca y Calisaya. Una situación similar se daba con los mitimaes, tal era el caso de los mitimaes "collaos" de la estancia Choati de la encomienda de Gómez de Luna; y las estancias de mitimaes aullagas llamadas Livire y Andagola, de la de Retamoso, que estaban sujetas a Chuquichambi, como vimos arriba[36]. Sospechamos que el cacique *Tata Sapana,* quien figura en los libros de Cajas Reales de Carangas en la década de 1560, pudo ser una autoridad de los collas de carangas[37]. En esta segmentación del poder en niveles ascendentes nos asombra encontrar, aunque un poco más tarde -en la época toledana (1572)- que el capitán de mita de los canas y canchis, del distrito del Cusco de Umasuyu y Urcusuyu era "don Alonso Chuquichambi, principal de Oruro" (Capoche [1585], 1959: 136). Un indicio más de que Chuquichambi puede ser una autoridad puesta por los incas.

57 Aunque a primera vista parecen decenas de estancias dispersas, éstas se encontraban muy bien organizadas y articuladas, en un dominio pleno de su espacio, aún hoy en día al recorrer este territorio unas cuantas casitas parecen incluso abandonadas. El dato que nos brindan al momento de las reducciones en 1 575 es de 147 pequeños pueblos, que luego fueron reducidos en 6 (Sánchez Albornoz. 1963: 30 en Riviere, 1982-1986). No importa cómo los llamaron los documentos, estos 147 "pueblos" eran las unidades básicas de poblamiento e identidad. Hacemos esta afirmación sobre la base de la profunda continuidad de su presencia, como veremos[38].

Número de pueblos en Carangas antes de las reducciones[39] (1575)

Corquemarca y Andamarca	33 pueblos
Chuquicota y Sabaya	59 pueblos
Totora	50 pueblos
Urinoca	5 pueblos
TOTAL...	**147 pueblos**

Fuente: Riviere 1982-1986.

58 Es seguro que cada uno de estos pueblos desempeñó un rol muy importante en articular población con espacio, y a su vez ambos con el sistema de poder local, y en un plano religioso con los antepasados; como propone Duviols: "Localización era el rasgo característico de las religiones andinas, en la medida en que estaban fundadas en el culto a los muertos y las pacarinas" (Duviols, 1971: 355 en Riviere, 1981: 70). Sólo así podemos entender que casi 350 años después, en 1910, tengamos los mismos 147 pueblos pretoledanos, pero que ahora están representados por capillas. El panorama que tenemos es que en muchos aspectos la sociedad indígena de Carangas había cambiado con la colonia, pero en la base de la organización encontramos que se manejan los mismos principios. Estamos hablando de los datos que brinda Zenón Bacarreza en 1910[40]. Según Bacarreza, la división del territorio en parroquias es la misma que estaba vigente en el periodo colonial, pero se acomodó a la organización política republicana. De este modo, un cantón correspondía a una parroquia y un vicecantón a una viceparroquia (Bacarreza, 1910 en Pauwels, 1997: 115). Las viceparroquias se denominaron generalmente pueblos, donde está establecida una iglesia, y en cada parroquia o viceparroquia había un número variable de capillas:

Cuadro N° 1. Parroquias y viceparroquias con sus respectivas iglesias y capillas Carangas 1910

Parroquias	Iglesias	Capillas
Parroquia Corque	1	26
Parroquia Choquecota	1	7
Viceparroquia Chuquichambi	1	3
Parroquia Huaillamarca	1	15
Viceparroquia Llanquera	1	9
Parroquia Turco	2	11
Viceparroquia Cosapa	1	1
Parroquia Totora	3	32
Parroquia Curahuara	1	22
Viceparroquia Sajama	1	--
Parroquia Huachacalla	1	12
Viceparroquia Sabaya	1	2
Viceparroquia Carangas	1	2
Parroquia Andamarca	1	5
Viceparroquia Orinoca	1	--
TOTAL	**18**	**147**

59 Si tomamos como referencia lo que ocurre en la actualidad, encontramos que la función de las capillas es sumamente compleja. En Sabaya sus dos capillas limitaban la marka: una de ellas estaba dedicada a Santa Bárbara, que representaba al rayo y al trueno, pero también a los movimientos telúricos; y la otra capilla dedicada a San Sebastián, asociado con las heladas[41]. Riviere dice que según la tradición local estas capillas habían sido construidas o transitadas por los héroes fundadores (Riviere, 1995: 116).

60 Sin embargo, en Corque las dos capillas que se encuentran detrás del cerro que protege a la iglesia principal no tienen hoy ninguna relación con los límites del pueblo. Más bien

tienen que ver con una división interna: una es la capilla de Samancha y la otra de Uravi; términos que corresponden localmente a la división -más generalizada- de Hanansaya y Urinsava. Según nos informaron, tampoco tienen un santo al que están dedicadas[42].

61 El caso Chipaya, estudiado por Wachtel, presenta una iglesia común a todos los chipayas, dedicada a Santa Ana y ubicada al norte del territorio. Cuenta, además, con tres capillas pequeñas dentro de sus barrios, que corresponden a cada uno de los ayllus que Metraux encontró en 1931: Warta, Tuanta y Tajata. Con todo, Wachtel sostiene que sus informantes le indicaron la existencia de una cuarta capilla que habría sido destruida por un rayo alrededor de 1915, si bien nadie recuerda a qué santo estaba dedicada (Wachtel, 1996.2001: 27-28). Las otras tres capillas estaban dedicadas a San Gerónimo, Virgen del Rosario y Santiago. Además, hay varios pequeños monumentos en forma de capilla, de aproximadamente un metro de altura y con una cruz; se encuentran a distancias variables, orientadas en cuatro direcciones denominados “calvarios o silos” (de cielo), dedicado cada uno a un Santo o Virgen. Wachtel encuentra cuatro líneas de “silos” que no parten de la iglesia, sino de cada una de las cuatro capillas (*Ibíd.:* 43-45). También se localizan, distribuidos por el territorio, los doce *mallkus* donde, por ser depositarios de divinidades telúricas, se hacen igualmente ofrendas en estas pequeñas construcciones de barro con su abertura orientada al este. A un nivel inferior todavía se encuentran los promontorios denominados *pucara* (*Ibíd.:* 53).

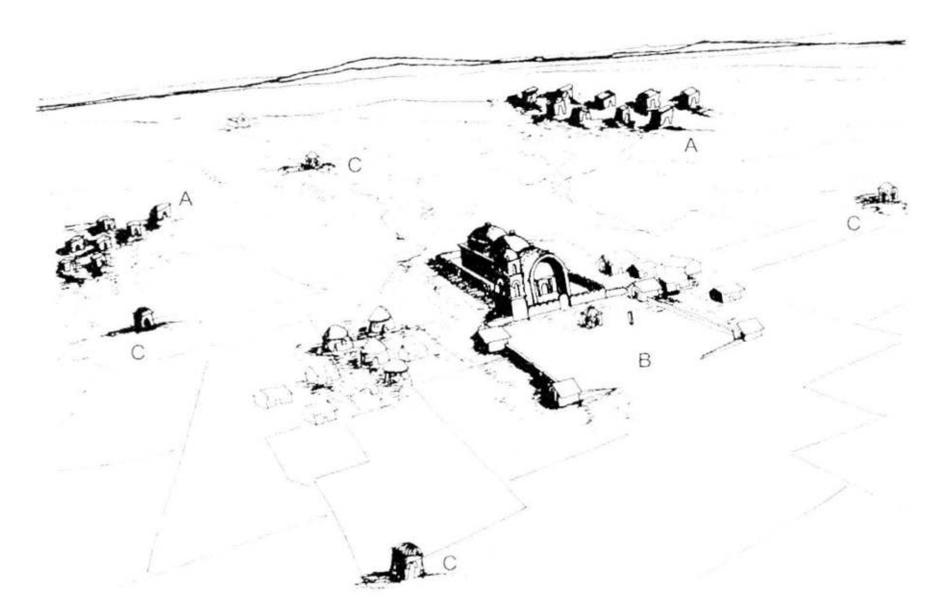
62 Las capillas, entonces, por lo menos hoy aparecen como parte de una serie de lugares peculiares que parecen ser la materialización o alojamiento de divinidades en el espacio concreto. Estas divinidades podían asociarse ya sea con las montañas, las iglesias, capillas, silos, mallkus, pucaras y por supuesto también chullpas. Un sobrecogedor ejemplo sobre esta integración de elementos simbólicos y religiosos en un solo espacio es el de Ancocala, pueblo de Carangas, donde parece que se escribió en el espacio con la integración de elementos naturales, construcciones prehispánicas y católicas, como muestra (Gisbert, 1980-2004: 26).



Iglesia de Copacabana en Ancocala. Foto: Roger Marnarli

63 Pensando precisamente en la articulación de estos espacios sagrados, Gisbert propone que podría tratarse de *ceques*[43].

64 Si es que los ceques estaban marcados por las capillas y éstas eran los lugares de origen de cada ayllu, los ceques serían la materialización de la relación de la marka con sus segmentos menores. Y el Cusco sería la gran marka integradora.



Fuente: Teresa Gisbert. 2004.
Vista de Ancocala.
A. Chullpares. B.
Iglesia con atrio y capillas. Posas en las cuatro esquinas.
C. Capillas perimetrales marcando los cuatro suyus

65 Estos sitios eran recorridos en un camino ritual, como lo muestran los trabajos de diferentes etnólogos (Riviere, Abercrombie)[44]. En el siglo XVI las capillas eran la unidad básica más significativa, la cual se ha ido posteriormente adaptando a los cambios, sobre todo de crecimiento de la población, pero seguramente manteniendo su función de resguardo de la memoria acerca de la fundación mítica del lugar[45]. También demarcadora del espacio, de los linajes, así como de los rituales que ordenan el ciclo de trabajo anual, según muestran Wachtel y Riviere.

66 Queda pendiente la pregunta entorno de qué particularidades tendrían los lugares previamente a erigirse en ellos cada una de las 147 capillas.

La *marka:* pueblos intermedios y pueblos mayores

67 Uno de los términos que en cierto modo sigue vigente, y que es frecuentemente utilizado en los trabajos históricos y antropológicos sobre los Andes, es el de marka. Se trata, sin embargo, de un concepto no bien definido. La traducción literal de Bertonio es “pueblo”, también “medida” o “juego”[46]; no sabemos si estas acepciones tienen relación entre sí, pero podría ser en el sentido de que es la “medida” que permite organizar el espacio, y fuera el espacio lúdico, de juego, feria y fiesta. Creemos que marka puede tener importantes connotaciones posibles de ser relacionadas con un nivel de población que hemos denominado “pueblos mayores”; es decir, aquellos alrededor de los cuales se

organizaba un conjunto de pueblos intermedios y estancias. Marka, entonces, no es solamente el pueblo ni su espacio circundante, sino el conjunto formado por ambos y organizado en un espacio relativamente pequeño, menor al de una provincia. "La marka es una comunidad de ayllus, un pueblo con sus ayllus"[47].

68 Creemos que marka es un término que se aplicaría, más estrictamente, a la manera en que organizaron su territorio los pueblos pastores que necesitaron de alta movilidad. Quizás sea el motivo por el que no lo encontramos funcionando con tanta fuerza más al sur, por ejemplo en el norte de Potosí, y sin embrago estaba totalmente vigente entre lupacas, pacajes y carangas. Marka era como el nudo que sujetaba una serie de sitios menores, sin embargo, una marka podía ocupar un lugar intermedio o también superior. En esta lógica creemos que con el tiempo se fueron construyendo nuevas markas a nivel regional, donde funcionaba el poder local, los intercambios en las ferias y sobre todo la fiesta con características andino-coloniales.

69 Por encima de las estancias se pueden ubicar pueblos intermedios, como vimos en las cédulas de encomienda. Estos pueblos tenían mayor población, hasta 80 unidades domésticas según los documentos, podemos suponer que se reunieron varias familias o linajes. Estos pueblos, como las estancias, estaban sujetos a un pueblo centralizador, cuyo número es difícil determinar. Tenemos algunos ejemplos como el de Paco respecto a Totora:

> Un pueblo que se llama Paco con quince indios con el principal que los manda que se llama Pacaya y una estancia que se llama Vichinga con el principal Condor con sus indios que son sujetos al *Cacique Vilca señor del Pueblo Totora* y sirven a un principal Uro que se llama Vilca Calixa (AGI, Justicia 658 fs. 498v).

70 O en este otro caso el pueblo de Palca con relación a Huachacalla:

> ...y un pueblo de pescadores que se llama Palca con su principal que se llama Palicauco y otra estancia de pescadores que se llama Pixica con su principal que se llama Copa que estas seis estancias son sujetas al Pueblo Guachacalla y al *Cacique Condor Vilca señor del dicho Guachacalla* (AGI, Justicia 658 fs. 499).

71 O Samancha con relación a Colquemarca:

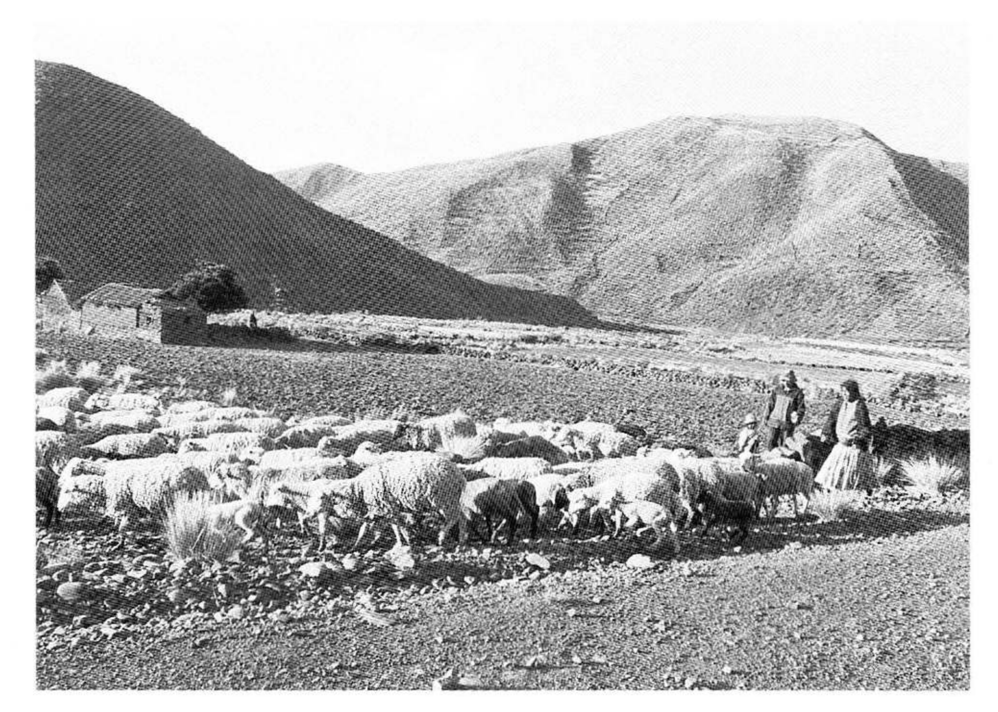
> ...Francisco de Isasaga y le entrego por la mano para la dicha posesión a un indio que dijo ser principal de Samancha que se llama Alita por él y en nombre de *Layme Cacique y señor principal de Colquemalca* [Colquemarca] y de todos los indios y principales sus pueblos sujetos al dicho cacique Layme de cuyo ayllo dijo ser (AGI Justicia 658: 527v).

72 En los pueblos mayores, al parecer, tampoco se encontraba una densa población permanente, por lo menos en el caso de los tambos, sino que allí se reunía mucha gente en momentos importantes:

> ... el dicho pueblo de Huachacalla es el tambo y pueblo principal de toda la dicha parcialidad y que los yndios de la dicha parcialidad de sabaya *no viven ni residen el dicho tambo y pueblo de Huachacalla sino seis o siete yndios* para el servicio del dicho tambo y que todos los yndios de los dichos pueblos de Huachacalla y estancia Camacha viven todos los mas en sus chacaras y [de] allí vienen a la doctrina al dicho tambo y pueblo de 1 Iuachacalla los domingos y fiesta *porque por [ser] la tierra estéril e no se coger pan en ella no pueden vivir de otra manera* (AGI, Justicia 658. En Riviere, 1982-1986: 16).

73 El propio cacique vivía en un pueblo con algunas de sus mujeres, pero tenía sus tierras en otros lugares; mientras más dispersas se encontraban éstas, más lejanas y en otras parcialidades, más poderoso era el señor. En ciertos casos tenían incluso tierras en los

valles del Pacífico, como ocurría con Chuquicham-bi y Maman Vilca (Riviere, 1982-1986: 15)[48]. También es el caso del cacique Mullo, antecesor de Condor Vilca en Sabaya, que viviendo en Corquemarca tenía chacras en Sabaya y en Curata, donde sus indios le labraban la tierra. Al parecer, Corquemarca fue uno de los lugares más importantes de residencia en esta parcialidad[49]. Una visita al pueblo actual de Corque nos muestra que se trata de una población ubicada en medio de una serranía, protegida de los vientos, tiene acceso al agua debido a la presencia de algunas vertientes y la cercanía del río Corque. Sin embargo, una zona mucho más fértil es la que lleva el nombre de esta importante autoridad: Chuquichambi, que luego figura como anexo de Chuquicota, pero que en la documentación temprana parece secundaria[50].



Pastores cerca del pueblo de Chuquichambi. Foto: Roger Mamani

74 En la documentación temprana son numerosos los pueblos que aparecen con un "cacique" del cual dependen estancias con sus "principales"[51]. Como vimos, ellos a su vez se agrupaban alrededor de "pueblos", bajo el gobierno general de Guamán Vilca y Chuquichambi, que fueron las autoridades reconocidas por los incas. Precisamente Chuquichambi era la autoridad caranga que estuvo presente en la resistencia al ingreso de Pizarro y Paullu, cuando se reunieron "las naciones" del sur del Collasuyu para detenerlos:

> ...por el tiempo en que estaba gobernando el dicho Cuisara... entraron los españoles en este reino ... Hernando Pizarro y Gonzalo Pizarro subieron con gente a esta provincia para cuya resistencia hicieron consulta y junta general y se hallaron en el valle de Cochabamba en la dicha resistencia ... de los Quillaca Guarache... *de los Carangas Chuquichanbi abuelo de Juan Soto ...* de los Caracaras Moroco, de los Soras Harasita y Guaira... de los Chichas Corutari, de los Chuis y Yamparaes Jaraxuri y Aimoro y de los mitimas de Pocona don Fernando Turumaya y otros muchos de esta provincia (Memorial de (marcas, transcripción Margarita Suárez [1584-1598], 1986: 129).

75 Justamente esta sujeción de un poder central ligado a otro externo suscitó una parte de las pugnas entre los encomenderos, que intentaban manipular las pertenencias espaciales para acceder a mayor mano de obra. Lope de Mendieta aseveraba:

> ...los dichos caciques Condor Vilca y Calisaya su hermano con toda su parcialidad de Sabaya han sido y son sujetos al dicho tambo de Chuquicota y en el han servido y suelen servir del tiempo inmemorable a esta parte a los Ingas que eran señores de estos reinos (AGI Justicia 658: 580).

76 No obstante, el otro encomendero replicó argumentando que solamente le reconocían el mando, pero que era una parcialidad con señorío de por sí, explicitando los niveles de segmentación del poder:

> ...jamás el dicho Condor Vilca antes ser como dicho es cacique principal y parcialidad por si y distinta y apartada del señorío y sujeción del dicho Chuquichambi más de como a cacique principal reconocelle dominio (AGI Justicia 658: 491v-492).

77 La documentación posterior, de la época de Toledo, agrupaba en una parcialidad a Sabaya y Chuquicota, como veremos más abajo. Esta es una muestra de cómo se podía utilizar la misma información con distintos fines.

78 Otro es el problema de los lugares de residencia de estas autoridades. Según vemos en los trabajos etnográficos actuales, los pueblos principales eran no solamente centros administrativos, sino sobre todo rituales; eran los lugares donde se realizaban las ceremonias colectivas que tenían como una de sus funciones cohesionar a la comunidad dispersa en el espacio a través del rito y la actualización del mito fundador, como ha mostrado Riviere en su trabajo sobre Sabaya (1995: 112).

79 Territorio y autoridad aparecen como una unidad, por tanto, los señores representaban a su territorio y su gente, de tal modo que cuando se daba posesión de su encomienda al encomendero, lo hacían en sus personas o en sus parientes como en 1549, cuando posesionaron a Isasaga en Potosí:

> Un cacique de Colquemarca que dijo llamarse Quinaca y otro cacique que de Andamarca que se dijo llamar Condori y otro cacique de Corque se dijo llamar Vilca y otro indios que se dijo llamar Paco, hermano de *Vilcamane y en ellos pidió le fuese dada la dicha posesión* (AGI Escribanía 504 f.l3v. El subrayado es nuestro).

Las parcialidades

80 Varios pueblos mayores se asociaban en parcialidades. Difícilmente podremos establecer cuántos de éstos por parcialidad; quizás 13 si tomamos la visita de la Palata (1683) ó 18 si tomamos como referencia el número de iglesias que refiere Bacarreza en 1910 -basado en las parroquias coloniales- o solamente ocho si tomamos en cuenta los padrones del siglo XIX[52].

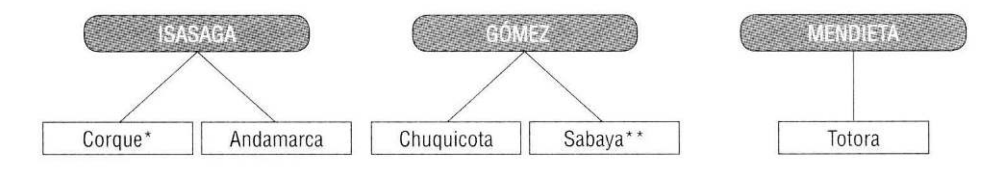
81 Pensamos que determinar el número de parcialidades en el periodo preto-ledano es también un reto. Podrían ser dos, como propone Riviere, separadas en Hanansaya y Urinsaya (Riviere, 1982-1986)"[53]. Sin embargo, proponemos explorar la posibilidad de que fueran tres parcialidades, para ello tomamos como referencia el número de repartimientos que originalmente se dieron. A pesar de que se ha sostenido que las encomiendas desmembraron el territorio étnico y lo desarticularon, tal como reclama el propio Fray Domingo de Santo Tomás en 1550 (en Assadourian, 1987), creemos que fue

sólo parcialmente cierto en el caso de Carangas, sobre todo porque los encomenderos necesitaban de la organización natural para poder extraer mejor el tributo:

> En la dicha provincia de los Carangas *habiendo en la dicha provincia solos tres repartimientos* el uno este del dicho don Gómez y el otro del dicho Mendieta y el otro el que tenía Antonio de Orihuela y después Diego de Aller y ahora tiene Francisco de Isasaga todos dichos tantos y *apartados unos de otros y reconociendo su señorío pueblos e indios…* dicho Cacique Condor Vilca pueblos e indios a él sujetos porque el dicho cacique era principal y parcialidad por si de antiguo tiempo (AGI Justicia 658 f.492. El subrayado es nuestro).

82 Esta tripartición no sería una excepción en el Collasuyu. Pues, tenemos que los Charcas estaban divididos primero en dos: Sacaca y Chayanta; a su vez, el primero en tres: Hila Hanansaya, Sulca Urinsaya y Pagre; por lo menos hasta 1614, si bien Pagre se desprendió y dio lugar posteriormente a una bipartición (Arze y Medinaceli, 1990; Medinaceli, 2004: 75, 81). Algo parecido ocurría en Pacajes, que siendo encomienda de Francisco Pizarro, Vaca de Castro tuvo acceso a una información temprana que consignaba la visita a *las tres cabeceras de Pacajes*: Caquiaviri con 1.200 tributarios, Machaca con 1.600 y Caquingora con 1.700 (Pärssinen, 2003: 134). Es aún más conocida la organización triádica entre los Collagua, divididos en Yanque-Collagua, Lari-Collagua y Cabana-Conde (Pärssinen, 2003: 316, sobre la base de Málaga Medina, Murra y Pease). Otro ejemplo notable es de los Huanca, divididos en Hanan Huanca, Hurin Huanca y Hatun Jauja (Pärssinen, 2003: 297)[54]. Más cerca espacialmente, tenemos el caso de los chipaya, que eran parte de carangas y que también podemos anotar aquí. Según la observación de Aletraux en 1931, Chipaya también estaba dividido en tres: Tuanta, Tajata y un ayllu semiindependiente llamado Warta (Wachtel, 1990-2001: 27). En el señorío colindante de Quillacas, Abercrombie no encuentra nada que sugiera una organización dual entre los quillacas. Nuestra propuesta parte de las cédulas de encomienda[55] para determinar cuáles eran estas tres parcialidades; la cual, por otra parte, coincide tanto con el orden que tienen los pueblos de reducción del periodo toledano, como con los *tres repartimientos y caxas* de la Visita de La Palata de 1683 y , además, el padrón republicano de 1842.

Diagrama N° 5. Propuesta de las tres parcialidades de Carangas en 1540



* Corque se divide en dos parcialidades. Samancha y Uravi, cada una de las cuales tiene un cacique en la década de 1540.
** El cacique Condor Vilca de Sabaya fue parte de la cédula de encomienda de Mendieta, pero como vimos, *feriaron* con Gómez de Luna, y Mendieta entregó al cacique Condor Vilca de Sabaya a Gómez a cambio de otras estancias para una mejor administración de la encomienda y para no perjudicar la integridad del señorío.

83 Quizás la región de Carangas, al igual que otras del altiplano, registre como particularidad de sus centros poblados una baja densidad de población. De los ejemplos que reúne Pärssinen, encontramos que las cabeceras altiplánicas tienen alrededor de 250 unidades domésticas. En Caquiaviri 230 (Urinsaya) y 40 (Hanansaya); en Quillaca 174 además de 30 pescadores. En contraste, entre los collagua del Cuntisuyu, Cavana tenía 610 unidades domésticas, mostrando una base poblacional distinta (Pärssinen, 2003: 345, 347, 349-350).

En cambio, en los documentos tempranos de Carangas encontramos que el lugar más poblado tiene 79 unidades domésticas (pueblo de Ubico). Incluso la información para los tambos indica que allí vivían unas seis o siete personas, como vimos arriba en el caso del tambo de Huachacalla, que era cabecera de su parcialidad, y allí se reunía más gente sólo en ocasiones particulares. Esto era así, y el documento es explícito, porque la tierra es estéril y era la única manera de vivir en ella. Creemos también que era la manera más eficiente de aprovechamiento del espacio, por esto también encontramos que tuvo proyección hacia el presente. Entonces la característica del uso del espacio caranga está dada, a nuestro modo de ver, por una mayor dispersión y flexibilidad en su organización.

84 Hemos propuesto que a la llegada de los españoles, los carangas estaban organizados en tres segmentos que respondían a la estructura esquematizada más arriba. Revisando la documentación, después de la muerte de Chuquichambi, cacique de todo Carangas, ocurrida alrededor de 1540 (Riviere, 1982: 7), le sucede el cacique Layme, figurando como autoridad de Corque y ya no de Chuquicota, que era el tambo inca.

85 Creemos, entonces, que Corque parece haber sido la cabecera preinca de este sector que recupera su preeminencia ante la ausencia del poder incaico, tornándose sede de los señores, donde vivía una especie de corte local (el señor étnico, algunas de sus numerosas mujeres, sus hijos y otros caciques). Es por esto que Corque se convertirá con el tiempo en la capital de la provincia, mientras que Chuquicota se mantiene solamente como un pueblo más[56].



Plaza del pueblo de Corque. (Al fondo, su monumental iglesia). Foto: Roger Mamani

86 La organización territorial y social, entonces, se encontraba fuertemente transformada por el poder inca. Este se evidencia desde la presencia del tambo inca de Chuquicota, al que se adscriben las principales autoridades de todo Carangas, hasta las chullpas del Sajama (Gisbert, 1996), donde la impronta inca es incuestionable, sobre todo por la presencia de la chullpa de piedra labrada en estilo Cusco imperial. A nuestro parecer, estas chullpas son una muestra tic la poderosa participación inca en la zona.



Chullpa de piedra en la zona del río Lauca. Foto: Alvaro Balderrama



Chullpa en Ankasiri, cerca de Ancocala, Carangas. Foto: Roger Mamani

87 La pregunta pendiente es ¿qué papel jugaba Turco? Según Riviere, era la antigua capital de Carangas, asimilada en la documentación a algo que los documentos llaman Hatun Caranga. Al respecto, nuestra propuesta tiene que ver con la estructura de lo que se llama Señorío Caranga; es decir, que los carangas tendrían una organización similar a la de los huanca y la región estaría organizada en Hanansaya, Urinsaya y Hatun Carangas[57]. Creemos que Sabaya y Chuquicota, junto con Turco, podrían haber formado la antigua parcialidad de Hatun Carangas[58]; esta tercera parcialidad estaría ubicada en el territorio donde se encuentran las chullpas que muestran el alto prestigio de este territorio y sus señores, a su vez ligados con los valles costeños, que viene de una antigua tradición. Al igual que entre los huanca (Pärssinen, 2000: 297) la parcialidad de Hatun Carangas sería la más prestigiosa en tiempos preincas[59], razón por la cual fue necesario que los incas dejaran establecida su relación con ellos, por lo que las chullpas más notables (las del río Lauca, pintadas y una de grandes piedras en forma de almohadillada) se encuentran en

esta región. La intervención inca se mostraría también en el uso de la palabra quechua para su denominación: Hatun Caranga[60].

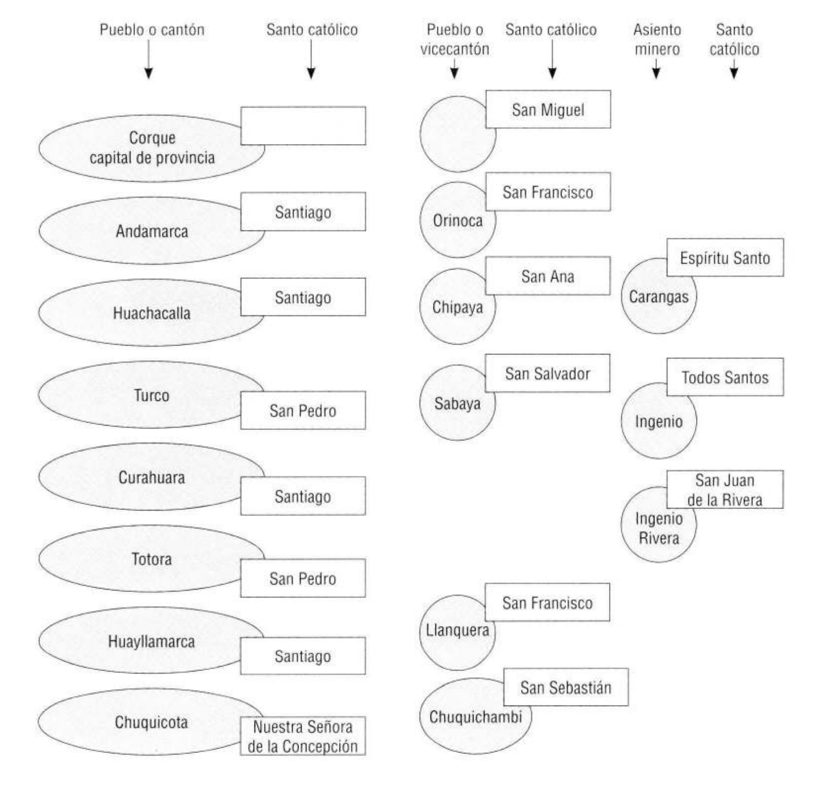
88 De estas transformaciones quisiéramos rescatar la flexibilidad de la organización territorial propia de una estructura compuesta por segmentos jerárquicos. Lo notable de hoy en día es que en una búsqueda de los orígenes y la identidad local se recurre a la memoria de larga duración, pero acomodada a las nuevas circunstancias. Actualmente, la organización de pueblos originarios del sector de Carangas se denomina "Jach'a Carangas"[61] recuperando así un término con reminiscencias de prestigio para denominar a una reconstrucción del antiguo Carangas, con fines de asociación y también políticos. Quizás este denominativo no responda a una "verdad histórica" -compleja por demás-, menos aún si pensamos que bien pudo responder a una política inca[62], y cuando incluso la organización natural y local parece que fue con fronteras e identidades mucho más flexibles de las que se pretende recuperar hoy. Desde nuestro punto de vista, lo importante en este tema es la búsqueda permanente de bases históricas para construir el presente y el futuro.

89 En este proceso, la estructura del antiguo señorío carangas, como otras instancias organizativas andinas, se articuló a una nomenclatura católica en una síntesis andino-colonial y se proyectó hasta el presente. En la documentación del siglo XIX, los padrones republicanos registran esta situación. Cada una de las markas de Carangas fue designada con el nombre del pueblo en idioma nativo acompañado del de un santo católico, pero el santo elegido debía corresponder a la jerarquía espacial andina. Para el nivel de las markas, según padrones del siglo XIX (ABNB Padrones. Provincia Carangas, 1842), cada una de ellas se adscribía ya sea a Santiago o a San Pedro, como los santos más importantes. Esto ocurre en siete pueblos mayores. Solamente en el octavo y último en aparecer en el registro -Chuquicota- está dedicado a Nuestra Señora de la Concepción. Recordemos que Chuquicota era el tambo incaico de la zona donde pertenecían las máximas autoridades del señorío, Maman Vilca y Chuquichambi.

90 Los que serían pueblos intermedios o registrados en el padrón como vicecan-tón o anexo están dedicados a otros santos como San Francisco, San Sebastián, San Miguel, San Salvador. Solamente en un caso -Chipaya- tiene advocación a una santa: Santa Ana. El caso de los asientos minerales es un poco distinto, se llaman: Espíritu Santo, Todos Santos y San Juan.

91 Entonces es claro cómo los santos se asociaron a la organización espacial: una virgen parece presidir todo el conjunto, seguida de Santiago y San Pedro, como los santos de mayor nivel, y luego otros santos, digamos "secundarios", acompañan las jerarquías espaciales intermedias. Además de la virgen, la presencia femenina, aunque aislada, aparece en uno de los niveles intermedios. Con todo, algunos pueblos que fueron muy importantes, como Sabaya, no figuran en el padrón del siglo XIX; y es sabido que estaba dedicado a una virgen que toma el nombre de Virgen de Sabaya, como complemento o par femenino del cerro de Tata Sabaya. Según Cisbert, la Virgen de Sabaya es la "sustitución cristiana del Volcán Sabaya, adorado por los indios carangas"; se encuentra en el museo de la Casa de la Moneda, Potosí (Ver Riviere 1982-1986 y Cisbert 1980-2004: 32).

Diagrama N° 6. Pueblos y Santos según padrón de 1842*



* Para vaciar la información en este diagrama, hemos respetado el orden que sigue el padrón, que indica *Primer repartimiento, Segundo...* etc. Comienza con la capital del departamento y concluye con la antigua cabecera en tiempos incaicos.

92 Este orden más o menos estático tiene un complemento más dinámico en los mitos locales. Carangas es una de las zonas de mayor conservación de mitos andinos, uno de ellos se refiere justamente al volcán Tata Sabaya y a la fundación del pueblo de Sabaya, cuyos personajes son el cacique, el cura, la Virgen Asunta, Santiago y San Sebastián y, por supuesto, el espacio que debía ser recorrido en un caballo blanco, para culminar con la desaparición del pueblo[63].

Los gritos de la naturaleza, cambios en 1600

93 La dispersión que constatamos de las estancias y pueblos por todo el territorio caranga tiene que ver con una situación práctica, no obstante también con una perspectiva religiosa. En el sitio elegido para vivir tenían sus ancestros y sus recursos económicos. En la base de esta estructura se encuentran los 147 pueblos anotados antes de las reducciones de Toledo, que continuaron siendo, igual, 147 para cuando Bacarreza hizo su informe en 1910. Suponemos incluso que -como veremos luego- estos eran solamente los pueblos de residencia principal, llamados *hoy jach'a uta*, y todavía se podrían contar decenas más de lugares de vivienda temporal o sitios de pastoreo que, como escribió Polo de Ondegardo en 1571, podían estar dispersos en más de 50 sitios.

94 Ahora bien, si se observa la ubicación en el mapa y siguiendo la distribución que consignan tanto los informes de las reducciones toledanas como el de Vacarreza, tenemos que hubo una concentración de la población en la región noreste y central del territorio;

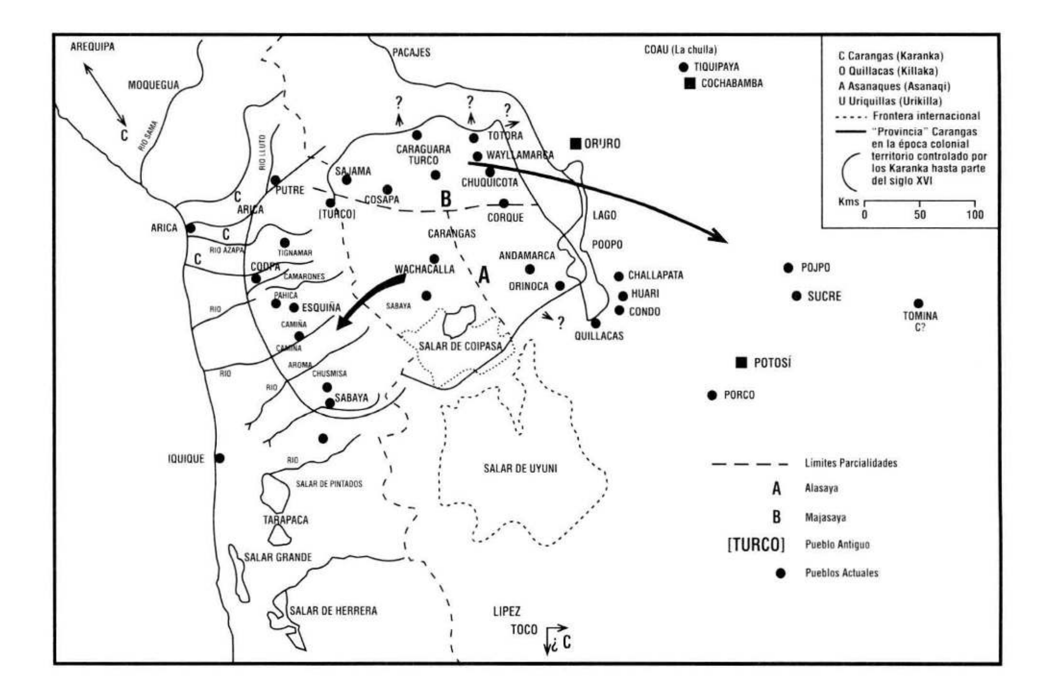
es decir, en la zona relativamente más apta para la agricultura, probablemente con más agua dulce[64]. Esto podría estar indicando que los sitios de habitación se ubicaban cerca de los lugares donde era posible sembrar y de allí se movilizaban con el ganado hacia donde fuera necesario. Creemos posible constatar esto con trabajo de campo, porque parece haber una gran continuidad en el uso del espacio[65].

95 Apelando a esta continuidad, tomamos como referencia un trabajo actual sobre Turco (Carangas) que nos permite conocer la manera en que los pastores utilizan el espacio hoy en día (Genin *et al.*, 1995). Comenzamos tomando la definición que allí se hace de pastoralismo como "la actividad pecuaria que utiliza principalmente recursos alimenticios no cultivados, muchas veces llamados naturales o nativos. Se asocia usualmente con el nomadismo; sin embargo, puede tomar varias formas que van desde un uso continuo de un mismo territorio, hasta movimientos estacionales o permanentes de los rebaño" (Genin, 1995: 11).

96 Los pastores de Turco (en el antiguo Carangas) poseen varias residencias, una principal llamada *jach'a uta* o estancia, y la otra *anta, ch'ujll* o choza. Esta última se encuentra en el lugar de pastoreo llamado *anaqa* y es ubicada de preferencia en la cima de una colina con acceso a agua para poder vivir y vigilar al ganado. Un pastor puede tener varias de estas *antas* para cambiar el pastoreo a lugares preestablecidos. Esta vivienda es una choza de una sola habitación, donde vive con lo indispensable mientras dura el tiempo de pastoreo. En cambio, la residencia principal *o jach'a uta* consta de varias habitaciones, suele estar cerca de otras viviendas de parientes o vecinos que a veces forman un pequeño pueblo; generalmente se encuentra en lugares donde hay agua permanente, ya sea bofedal o aguas que bajan de las laderas a la puna. Cada vivienda tiene varios corrales denominados "kanchas" o "kachis", donde duermen los animales (Llanque en Genin *et al.*, 1995: 95-96).

97 Los pastores hacen un uso heterogéneo de recursos forrajeros, llevando a sus animales a pastorear a diferentes sitios que deben ser elegidos tomando en cuenta muchos criterios. Por una parte, el tipo de animal que según sean llamas o alpacas requiere distintos pastos, posteriormente además se incorporaron también ovejas; incluso hace diferencia al tratamiento si son hembras o machos, ya que a estos últimos se los pastorea por separado, entonces se distribuye el ganado en diferentes áreas y el pastor se moviliza con él. Por tanto, son criterios: el tipo de animal y el tipo de pasto. Además hay que tomar en cuenta la época del año. Durante la época húmeda -diciembre a marzo- los pastores y su ganado se suelen quedar en la vivienda principal (*jach'a uta*) y desde allí llevan al ganado diariamente a los pastos; pero en invierno, a partir del mes de julio, se dirigen a la vivienda secundaria (*anaqa*) y de allí se mueven hacia zonas donde hay humedad perenne (Llanque en Genin *et al.,* 1995: 93-116). Esta relación con las necesidades del ganado es determinante para la ubicación de la población y la movilidad en el territorio.

Mapa N° 3. El Señorío Caranga hacia medio siglo XVI (reconstrucción aproximada de G. Riviere)



98 Por su parte, la presencia de capillas en los antiguos pueblos surge como una superposición de la religión Católica sobre el espacio sagrado de Carangas; una adopción de los nuevos paradigmas religiosos sin alterar del todo las antiguas creencias y en constante recreación, de modo que en la región se encuentran importantes iglesias, algunas de ellas con frondosa pintura mural que tiene una mirada indígena de lo sagrado [66]. Esta transformación al parecer tuvo lugar en un momento preciso y muy dramático. Si bien las imposiciones coloniales prepararon los cambios con, por ejemplo, la división del territorio entre los encomenderos, la fundación de ciudades en la costa que pugnaban por controlar territorios en los valles costeños y por supuesto las reducciones del periodo toledano; el momento de quiebre se dio después de 1600. El hecho que marcó nítidamente la transición fue la enorme explosión del volcán Huayna Purina en 1600, que debió impactar tanto en la población, particularmente la de los poblados que se encontraban en la vertiente occidental, hecho que motivó el traslado de muchos pueblos, incluso del importante pueblo de Turco o Hatun Carangas:

> Los testigos dicen que se abandonaron los parajes después que reventó el volcán y se cubrieron los terrenos de ceniza *y luego se hicieron capilla. Siendo las primeras capillas las que se ubicaban en la vertiente occidental,* sector afectado por la explosión, estas eran las de Tignamar, San Juan y Pachica, lugares asistidos por el cura de Turco (Riviere, 1982-1986: 16. Riviere: 55).
>
> ...le enseñaron dónde era el pueblo de Turco que esta en la falda del cerro de Hatun Carangas y por el volcán que reventó se mudó que está sólo tres leguas [de] Huallatiri y el Pucyo del pueblo de Hatun Carangas (Riviere, 1982-1986: 16. Riviere: 55).

99 Si leemos con cuidado la cita anterior, entenderemos que también fue después de este desastre natural que se comenzaron a construir las iglesias y capillas:

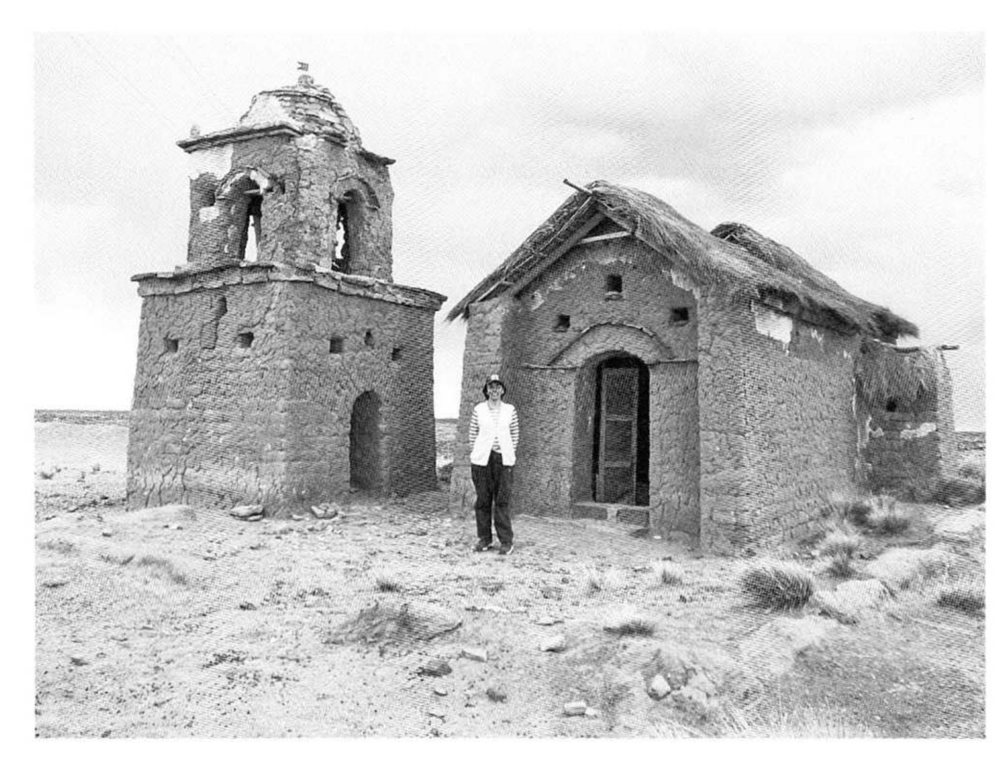
> Y según dijeron sus antepasados y otros viejos entonces no habitaban en los dichos parajes sino muy poca gente [y] que *después se habían formado pueblos y hecho iglesias* desde que se mandó el pueblo de Turco de Jatun Carangas por haber reventado un

> volcán que lo había asolado ...v tapó mucha parte de sus terrenos... (Riviere, 1982-1986: 16. Riviere: 55).

100 La descripción de este fenómeno por parte de Guamán Poma nos acerca a la manera en que fue percibido en la época:

> Le fue castigado por Dios cómo rreuentó el bolcán y sallió fuego y se asomó los malos espíritus y salió una llamarada y humo de senisa y arena y cubrió toda la ciudad [de Arica] y su comarca adonde se murieron mucha gente y se perdió todas las uiñas y agiales y sementeras. Escurició treynta días y treynta noches. Y ubo proción y penetencia y salió la Uirgen María todo cubierto de luto y ancí estancó y fue seruido Dios y su madre la Uirgen María. Aplacó y pareció el sol pero se perdió todas las haziendas de los ualles de Maxi. Con la senisa y pistelencial de ella se murieron bestias y ganados. La Villa de Arica tanbién fue cubierto de seniza del bolc án toda la cordellera de la mar. (Guamán Poma f. 1054 [1062]).

101 La transformación del espacio no tuvo un carácter económico, tampoco parece que se adaptó al orden colonial o a las exigencias de la mina, manteniendo la lógica interna; pero el cambio importante fue en este caso sobre todo simbólico y se mantuvo viva, sin embargo, la tradición de los nómadas de dialogar siempre con su espacio.



Capilla de Ancaravi. Foto: Roger Mamani

Comentarios al capítulo

102 Partimos muy temprano por la carretera que va hacia el sur, paralela al lago Poopó. El cielo estaba despejado, aunque en el horizonte se iban acumulando pesadas nubes. A eso del mediodía se comenzó a ver que se preparaba allí una tormenta y un poco más tarde los relámpagos estremecían el cielo por momentos. Seguimos viaje parando aquí y allá, desviamos la ruta un par de veces y más tarde la tormenta se iba moviendo hacia el oeste. Cuando regresábamos, ya al anochecer, los relámpagos explotaban donde se supone que estaba la cordillera, el Sajama y los conocidos nevados. Pero la lluvia nunca nos alcanzó,

"se fue a Chile", decíamos sonriendo... La observamos de lejos con una sensación ambigua de nuestra propia pequeñez y al mismo tiempo grandeza.

103 Para muchos autores que estudian a los pueblos pastores, la relación con su espacio es lo fundamental. Ese medio ambiente árido promueve su estilo cultural y aunque hemos venido siguiendo a Khazanov, que promueve la idea de que la originalidad de los pastores es su relación más bien con el digamos "mundo que no se mueve", luego de transitar física e históricamente por Carangas tenemos la sensación de que no existe mundo de afuera sin caminar el propio, solitario y árido territorio. Es el mundo de afuera en tanto la cultura profunda se domina juntamente con el paisaje.

104 En este capítulo nos hemos concentrado en el caso de un pueblo pastoril, los carangas, probablemente el caso más típicamente pastoril, junto con los Lípez.

105 Y lo hemos seguido principalmente en su relación con su espacio. Relación que, como vimos, no pudo ser otra que un diálogo con los dioses. No debe ser una casualidad que las grandes religiones nacieron en lugares y culturas similares.

106 Pero se trata no de una observación estática del paisaje, sino de haberlo conocido e imaginado, y esto se hace caminando. Igualmente, el paisaje también se mueve, los cerros dialogan y luchan entre sí y luego también se transforman.

107 Y los hombres acompañan esto a su vez que lo transitan y lo demarcan para rendirle homenaje. No otra cosa entendemos que son las construcciones con sentido estético y religioso desde las chullpas, mallkus, pucara, capillas, iglesias y otras muchas formas más que no hemos tratado aquí...

108 Al mismo tiempo y en la misma perspectiva, los carangas fueron organizando socialmente este espacio. Se incorporaron casi sin diferencia tanto pescadores urus como pastores aymaras, mostrando una larguísima interacción entre ambos grupos. Un rosario de lugares de habitación ligados unos a otros en una evidente jerarquía, ordenan y vuelven cultural y mágico este espacio natural. Y allí escriben su historia para no olvidarla.

109 Aunque cronológicamente estamos en pleno periodo colonial y tomamos datos incluso del siglo XIX, el tema nos mantiene al margen de una sociedad de mercado que será el aspecto dominante de los siguientes capítulos.

NOTAS

1. En cuanto a las descripciones del territorio caranga contamos con varias de ellas en distintos periodos de la historia, D'Orbigny estuvo en carangas, luego cronistas como Vázquez Espinosa 1628, el diccionario de Alcedo 1786, el periódico El Iris 1829, también Bacarreza en 1910. el *Bosquejo* de Dalence. En el siglo XX Monast (1972).

2. Según Teresa Gisbert, los soras en su conjunto habrían sido puestos para separar a los carangas de los charcas, con quienes parece tuvieron conflictos (Gisbert, 1996: 3). Sin embargo, nos parece que los soras serían una reagrupación por parte de los incas de los pobladores locales, dando lugar a la formación de una nueva provincia o señorío -el de los soras- que estaba conformado por soras, casayas y urus, como muestra Mercedes del Río en su tesis (1996). Nuestra percepción,

entonces, es que solamente los casayas fueron un grupo foráneo, mientras los urus eran grupos locales. Sobre los soras quedan aún dudas, igualmente nos parece que pudieron ser mitimaes incas también.

3. *[los casayas son] lustrosos, hábiles, políticos, limbios y bien agestados; son los más de estos indios ricos porque tienen muchos ganados de la tierra; vinieron estos Indios de otras Provincias y fundolos allí el Inca para que fuesen maestros de aquellos Uros...* (Calancha, cap. XXIII: 1467. En Del Río, 1996: 48).

4. Su trata del cacique Vilcamane, de Pampacamata.

5. Preguntas 23 *Yten si saben que los padres y abuelos de don Juan Calque Guarache difundo, no fueron de las partes y caliades de los pudres del dicho don Fernando Ayavire y Velasco porque fueron Urinsayas de la parcialiad de los Carangas y fueron sus segundas personas de los caciques principales de los Carangas y sus sujetos los cuides solamente tuvieron sujetos a mandar cinco mil indios ... Juan Colque Guarece por ser ladino y mañoso visto que todos los caciques principales eran muertos ... se llamó señor principal de los Quillacas y unción por sí...* (Memorial de Charcas, transcripción de Margarita Suarez año 1986 fol 36, p. 74). De cualquier manera tanto Riviere, desde los carangas, como Abercrombie desde los quillacas, en sus tesis doctorales, encuentran entre ambos constantes asociaciones, sobre todo en las tierras de valle.

6. *Aunqne el estilo Chilpe, para nosotros Carangas, ha sido homologado como post-Tiwranaku Decadente, creemos que sus raíces se encuentran en el desarrollo regional Carangas y que pervive hasta la época de los Inca. La cerámica aparece en un frente continuo que desde las tierras altas se asoma hacia los valles, interdigitiíndose con la cerámica Arica y posiblemente compartiendo en algunos lugares el mismo habitat* (Michel, 2000: 15-16).

7. Las tierras de Camarones y Cotlpa en el valle de Azapa eran compartidas con los pacajes, así como en el valle de Lluta en la actual Arica (Riviere, 1982-1986: 52).

8. "Que los indios de Carangas desde antes de la Visita están en los altos y valles de Arica, se reduzcan en el pueblo de Tocotama, que está en los mismos altos donde tienen tierras en que siembran sujetos al Corregidor de la provincia de Carencias y a los caciques de Turco y de allí que acudan a la mita" (Memorial de los caciques de Hatuncarangas. AGI Charcas 49. En Riviere 1982-1986: 53).

9. Más adelante desarrollamos nuestra propuesta acerca de la marka.

10. La desaparición de la coca de la vertiente del Pacífico parece ocurrió hacia fines del siglo XVI puesto que los documentos más antiguos (1540-1 570) mencionan todavía coca (Riviere, 1982-1985: 59).

11. En estos pastizales, en el periodo colonial, los caciques de Carangas cobraban *herbaje* a indios de otras provincias. Luego estas tierras fueron expoliadas por españoles venidos de ciudades costeñas (Riviere, 1982-1986: 53-54).

12. Assadourian, también analizando a Polo [1561], atribuye la extensión de la verticalidad a la política inca (Assadourian, 1987: 89).

13. "... y a los que esta orden se les quebrantó padecen necesidad y se sustentan con trabajo, como a los Carangas, que les quitaron sus mitimaes y por no entender la orden se repartieron a Arequipa y con los de Chucuito se hizo lo mismo hasta que el marqués [Cañete] por orden mía los volvió". (Assadourian, 1987: 90).

14. ANB Tierras e Indios 1771 E. 143, en Riviere, 1982-1986: 63). También hemos encontrado varios documentos al respecto tanto en el Archivo de Sucre como en el de Cochabamba. Además, Fernando Layme aparece como "primo" de Juan Guarachi (ABNB EC 1804, 82).

15. Aquí tenían tierras los de Andamarca, Urinoca de los carangas y Condo, Huari, Culta y Uruquillas de los quillacas (Riviere, 1982-1986: 68).

16. Todavía en 1851 Oruro estaba dividido en tres provincias, correspondientes a cada uno de los señoríos prehispánicos. Cercado, que corresponde a los Soras, Poopó a Quillacas y Carangas a Carangas (Dalence [1851], 1975: 161-162). En el siglo XVIII eran las mismas, pero denominadas

intendencias. Pero en los siglos XVI y XVII, en Oruro habían solo dos provincias Paria al este y Carangas al oeste.

17. Existen varias versiones sobre este mito, que no varían en lo fundamental de Monast, Murillo Rojas (1973) Leyendas populares de Sabaya 1973 y de J. E. Monast (1972) *Los indios aymaraes* (citados por Gilberto en Iconografía, 2004). También Gilíes Riviere recogió unas versiones a comienzos de 1980 en su tesis doctoral.

18. "La provincia de Carangas... sus habitantes, excepto los de Huaillamarca no se contraen a la agricultura, contentándose con criar llamas y cerdos, de que sacan bastantes ventajas por medio del comercio; de las llamas que generalmente son mayores y más robustas que las otras provincias venden..." (Dalence [1851], 1975: 163).

19. El número total de llamas y alpacas en el departamento es de 1.399.152 cabezas, siendo las provincias con mayor cantidad de animales la de Sajama con 280.000 cabezas, Carangas con 191.243 y I.asislao Cabrera con 151.145, con el 20%, 14% y 11% de los animales del departamento, respectivamente. En cuanto a las alpacas, cuya producción en Bolivia es mucho menor que en el Perú, la provincia orureña con mayor cantidad de alpacas debido a un habitat alto y húmedo es Sajama, con 88.533 cabezas que representan el 46% de las alpacas del departamento de Oruro. El número de productores es de 17.539, con un promedio de 80 cabezas por productor (Censo Nacional de Llamas y Alpacas. Bolivia, 1999: 89). "El progreso connota el uso adecuado y racional de las praderas, al mismo tiempo se observa que el interés por los ovinos ha decrecido" (*Ibíd.:* 85). Comparativamente con otros departamentos, Oruro no tiene la mayor cantidad de productores, por ejemplo en Potosí existen 22.093 productores, pero con un promedio de 36 cabezas. Aunque en el detalle de las provincias, la provincia potosina de Sud Lípez tiene un promedio de 118 animales por productor (*Ibíd.:* 121), pero no alcanza a las 209 cabezas que tiene la provincia orureña de Mejillones o 121 de la provincia Atahuallpa. Mejillones y Atahuallpa son provincias fronterizas con Chile y también aledañas al salar de Coipasa.

20. Tarija tiene 37.623 km^2, Chuquisaca 51.524 y Oruro 53.588 (Montes de Oca, 198.3: 57). En 1910, Bacarreza calculó que Oruro tenía 21.240 km^2. Este cálculo es posterior a la Guerra del Pacífico, donde perdió más de 450 km^2 según el mismo autor (Bacarreza, 1910, en Pauwels, 1997: 80).

21. A propósito de los "depósitos" que antecedieron a las encomiendas, se sostiene que esta es una"forma genuinamente peruana que se hacía por los servicios militares prestados, según Manuel Belaúnde Guianassi (*La encomienda en el Perú,* 1945. Citado por Presta). "Debido a la ausencia de tasación estas mercedes diferían de las encomiendas en tanto se entregaban condicionalmente y en espera de futuras disposiciones". (Presta, 2000: 65).

22. Como bien planteó Gilíes Riviere, la categoría de dos caciques de carangas plantea el problema de lo que en esta zona y en este periodo se entendía como "uru". Dos autoridades urus, Vilca Calixa y Cóndor Vilca, se encuentran recibiendo servicios de ciertas estancias. Están como autoridades de primer nivel, por lo menos en esta zona de Sabaya-Huachacalla.

23. Aunque los urus, como "hombres del agua" son considerados descendientes de la población más antigua del altiplano andino, no se debe olvidar que la antiquísima cultura Wankarani (1200 a. C-200 d. C.) asentada en la región de Oruro tenía como base el pastoreo. Queda corno una pregunta pendiente a la arqueología la relación entre los antiguos urus y la cultura Wankarani.

24. "...según los oía decir a los antiguos eran estancias y hoy se han hecho pueblos" (AGI Charcas 49. En Riviere 1982-1986: 54). Este dato hace referencia a la época de las reducciones y a los pueblos ubicados hacia la costa del Pacífico.

25. Por ejemplo: "...deposite en nombre de su Majestad ciertas estancias *y poblezuelos de ovejeros* con sus indios como se contiene en sus cédulas las cuales dichas estancias y poblezuelos de ovejeros... (AGI Justicia 658 f. 571). ...y se entremetieron a servir de ellas dichas estancias y poblezuelos de ovejeros diciendo no estar especificadas *las dichas estancias y poblezuelos* en la cédula del dicho Lope de Mendieta... " (AGI Justicia 658, f.471 v).

26. "Hernando del Castillo y Marcos de Retamoso y dice que con siniestra relación que me hicieron les deposite en nombre de su Majestad ciertas estancias y poblezuelos de ovejeros con sus indios como se contiene en sus cédulas las cuales *dichas estancias y poblezuelos de ovejeros* están en tierra del dicho Cacique Chuquichambi *y son labranzas suyas y de* otros sus principales e indios sus sujetos porque las dichas sementeras y labranzas las tienen apartadas de donde viven en lugares donde hallan aparejo de aguas y buena tierra por ser la donde ellos viven estéril..." (AGI Justicia 658 f.471-471v).
27. "...y un pueblo de pescadores que se llama Palca con su principal que se llama Palicauco y otra *estancia de pescadores* que se llama Pixica con su principal que se llama Copa" (AGI Justicia 658 f. 499).
28. La transcripción de estos documentos se hizo con la colaboración de la universitaria Lourdes Uchanier.
29. En la cédula se establecía que si en los pueblos hubiera 100 indios más se le otorgarían si Gómez de Luna los declaraba oportunamente, como parece lo hizo, y por este motivo Pedro Anzures le depositó 100 indios más en una cédula otorgada en La Plata en mayo de 1543 (AGI Justicia 658 f. 486-499v).
30. Cédula de encomienda del marqués Francisco Pizarro a Francisco de Retamoso. Cusco, 22 enero 1 540, ff. 3 1 y -34. Publicado por Catherine Julián *et al.* en *Corpas documental para la historia de Tarija* Tomo VI. Edit. Guadalquivir. Tarija, 1997.
31. A 9 de noviembre de 1548, Antonio Alvarez presentó un escrito ante el señor licenciado Polo de Ondegardo Justicia Mayor de la Villa de Plata reclamando que el licenciado Polo le hubiera adjudicado a Mendieta indios que le pertenecían a él y para ello adjunta esta cédula de los cien indios más que recibió Gómez de Luna, cuya encomienda pasó luego a Alvarez (f. 490).
32. La cédula de Retamoso no prosperó porque le habían otorgado en caso de no perjudicar a terceros. (Barragán, 2004). Para uniformar con nuestra transcripción de los documentos y mantener la claridad del texto, hemos modernizado la ortografía.
33. Lope de Mendieta vecino y regidor de la villa de Plata en el pleito que trato sobre el Cacique Condor Vilca y Calisaya señores de la parcialidad de Sabaya que es en los Carangas con Antonio Á lvarez y Pedro de Isasaga y Francisco de Isasaga digo que yo tengo alegado en los dichos caciques son sujetos al *Cacique Chuquichambi y Mama Vilca que yo tengo encomendados y al tambo de Chuquicota* siempre han servido y sirven que es el tambo de mil el dicho Lope de Mendieta y donde los dichos mis indios siempre han servido y suelen. [f. 579]... Yten si saben que el *dicho tambo de Chuquicota es el tambo principal* en el cual los dichos caciques principales del dicho Lope de Mendieta y los a ellos sujetos con sus *indios han servido y suelen servir de tiempo inmemorable a esta parte a los Ingas* que eran señores de estos reinos y después a los españoles digan lo que saben (AGI Justicia 658: 579-580).
34. Observamos en esta distribución que a cada ayllu se le distribuyó tierras tanto en el sector occidental como oriental del territorio, pero Collana, como el ayllu más importante, tenía más tierras en cada lugar y distribuido en cuatro lugares, accediendo a más variedad de terrenos.
35. "... y un pueblo de pescadores que se llama Palca con su principal que se llama Palicauco y otra estancia de pescadores que se llama Pixica con su principal que se llama Copa que... son sujetas al Pueblo Guachacalla y al Cacique Condor Vilca" (AGI, Justicia 658 fs. 498v-499).
36. En la encomienda de Gómez de Luna "y en una estancia que se llama Choati con los indios mitimaes Collaos" (AGI, Justicia 658 fs. 498v). En la encomienda de Retamoso y dos estancias la una que se llama Liuire y la otra Andagola, que son mitimaes aullagas de Chuquichambi con Díez y ocho indios.
37. ACMP CR 911; "Totora. En once de enero de mil quinientos sesenta y siete años se hace cargo... que pagaron los caciques de Repartimiento de los carangas de Chuquicota de la parcialidad de

Totora... pagaron... don García... pagó Tata Sapana y los dichos... se metieron en la caja de tributos". (ACMP CR 9F. 120V).
38. Los nombres de los pueblos intermedios y algunas estancias aparecen en las visitas y padrones posteriores, algunas veces como un "repartimiento" o "pueblo", es el caso de Corque, Anda-marca, etc., como en las visitas desde 1646, revisada ésta por Riviere, hasta 1842 revisada por nosotros. En otras, los "pueblos" de las encomiendas de la década de 1540 figuran como una parcialidad, como en el caso de parcialidad de Uravi y Samancha; y finalmente en ocasiones aparecen como un ayllus, tal el caso de Pampacamata.
39. En la Visita de La Palata en 1684, en Carangas se consignan 4 repartimientos que son los mismos que aparecen en las reducciones de Toledo, es decir: 1) Chuquicota-Sabaya (que incluye Turco y Huachacalla), 2) Colquemarca-Andamarca, 3) Totora (más Huayllamarca y Curahuara), y 4) Urinoca (Riviere, 1982-1986: 33).
40. "El año 1910 Zenón Bacarreza presentó al supremo gobierno de Bolivia un informe técnico sobre la provincia de Carangas (departamento de Oruro) el documento es el resultado de un viaje de inspección y estudio durante dos meses en compañía de dos comisarios y dos policías, los datos y la información han sido recogidos, según el autor, directamente de los indígenas tic la región". Introducción de Gilberto Pauwels a la publicación del informe Bacarreza (Revista Eco Andino, año 2. N° 3. Or+uro, 1997: 63:138).
41. En este caso, como en muchos otros, se dedicaban a santos o héroes que debían ser equitativamente femeninos y masculinos.
42. Información del Concejal Municipal Pucara Mamani, octubre del 2005. En este caso, sin embargo, se trataría de "calvarios", es decir, un nivel inferior que una capilla.
43. "Ha quedado determinado que en el periodo virreinal nace una forma ceremonial-urbana que tiene antecedentes precolombinos. Se trata de la iglesia rodeada de atrio con cuatro posas y capilla miserere. Este conjunto muchas veces cuenta con una plaza adosada al atrio. Esta planificación estelar en torno a la iglesia tiene una variante más; el aditamento de otras cuatro capillas, no va situadas en el pueblo sino en el ámbito geopolítico que éste domina. Estas capillas que llamaremos perimetrales, así como el conjunto ceremonial, se dan en Anco -Cala y otros pueblos del departamento de Oruro, como Yarvicolla. Las capillas perimetrales determinan la ligazón religiosa de la iglesia con el campo circundante por medio de líneas ideales transitadas en las procesiones que se realizan en lechas determinadas, y que pasan por las citadas capillas; la concepción es muy similar a los ceques descritos por Cobo" (Gisbert, 1980-2004: 27).
44. El nombre de *amtat thaki* (camino del recuerdo) que dan en la zona a las rutas de los ritos, ha liado lugar a títulos como "Pathways of Memory and Power", que es la tesis de Abercrombie, "Caminos de los muertos, caminos de los vivos", el artículo de Riviere. Un camino que se dirige tanto al pasado como al futuro, como muestra Riviere (*Ibid*.).
45. "En Chipaya, comunidad vecina a Sabaya, un mito relata el origen de los grandes silos (capillas) de los cuatro barrios fundados por los tres santos caballeros Santiago, San Gerónimo y San Felipe". (Riviere, 1995: 117, citando a Wachtel 1990 y Cereceda 1993). Riviere también explica que las nuevas autoridades de Sabaya se dirigen a la capilla de Santiago de 1 luachacalla a pedir "permiso" para ejercer su cargo (Ibíd.: 118). En otras algunas versiones las capillas aparecen como fundadores de los barrios y origen de los silos tres santos caballeros: Santiago, San Gerónimo y San Felipe, (Cereceda, 1993, citada por Riviere, 1995: 117).
46. "Marca: Pueblo: Juli, Chuqueyto (sic), Pomata, Akhora, Hilaui marca. Pueblo de Chucuyto, Pomata, Acora, Hilaui, etc. Marcan: Morador del pueblo o natural; Juli marcan: Natural de Juli. Marca, Liuano; más de la medida o de lo que es menester. Marca; Un juego de algo. Maya paya marcaqui anantatha: jugar un juego o dos" (Bertonio [1612], 1984: 217).
47. Roberto Choque, comunicación personal, octubre del 2005.
48. Chuquichambi también tenía varias estancias en Totora, aunque no era señor de Totora (AGI Justicia 658 f. 563v). Según Riviere (1982-1986) Maman Vilca y Chuquichambi tenían sus tierras en

Titiri y Colliri. La comunidad de Titiri hasta la década de 1950 se dedicaba a la crianza de burros, pero con el alza del precio de la lana se dedicaron a la cría de ovejas y hoy tienen un centro artesanal importante y la cría de ovejas es la principal (Ticht en Genin *et al.* 1995: 86).

49. "...que el dicho Cacique Mullo señor que fue del dicho pueblo Saguaya y el dicho Coquira señor que fue de Chucurata ya difuntos y así ellos como los dichos pueblos eran y fueron del avilo y parcialidad de Corquemarca y que allí tenían sus casas y chácaras y que también tenían sus chácaras en Saguaya y en Curata porque este testigo los conoció y vio lo que tiene dicho y que a conocido por señores de los dichos caciques a Isasaga y a Orihuela y que ahora los tiene Lope de Mendieta" (AGI Justicia 658: 573).

"A la segunda pregunta dijo por la dicha lengua que el dicho Cacique Mullo señor que fue del dicho Pueblo Chaguada sabe que fue del avilo y parcialidad de Corquemarca y que allá le conoció tener su casa y sus mujeres e hijos y que en Saguaya tenía sus chácaras e indios que las labraban y que todo lo demás contenido en la pregunta que no lo sabe" (*Ibíd.:* 574).

50. Llama la atención la cantidad de terrazas prehispánicas en Chuquichambi, donde encontramos en pie algunas capillas.

51. Presentamos como ejemplo un resumen de los caciques principales y sus pueblos respectivos, que figuran en el documento AGI Justicia 658, donde disputan los encomenderos al cacique Condor Vilca.

Cacique / caciques	Pueblo
Maman Vilca y Chuquichambi	Chuquicota
Vilca / Caylla y Poma de hanansaya	Totora
Mullu/ le suceden Condor Vilca y Calisaya	Sabaya
Condor Vilca	Guachacalla
Layme	Corquemarca/Corque
Cayo	Andamarca
Coquita	Chucurata
Acha Condori/ Paca	Urabi
Vilcamane	Pampacamata
Tauca	Catamata

52. Revisita hecha por el juez gobernador coronel José Villegas y por el apoderado fiscal ciudadano Nicolás Tedesqui. Agosto de 1842. Provincia Carangas (ANB Revisitas republicanas). En esta revisita se anotan en secuencia los siguientes "repartimientos" Cabecera y primer repartimiento Cantón de Corque, y así sucesivamente: Andamarca, Huachacalla, Turco, Curaguara, Totora, Guayllamarca y Chuquicota.

53. La propuesta de Riviere es que Hananasaya (Alasaya) estaba formada por Corquemarca, Sabaya y Huachacalla y la otra mitad Urinsaya (Majasaya) por Totora y Pachamama. Pero encuentra, por ejemplo, que el importante cacique Nina Chuqui, que parece compartir el mando de Urinsaya. no lo puede ubicar en el diagrama político administrativo de Carangas. Debemos indicar que la documentación temprana que hemos revisado no es explícita respecto a Hanan/ Urin, sino solamente en el caso de Totora, al hablar de una subdividisión interna de Totora, el resto de los datos tienen que ser reconstruidos.

54. En su libro *Tawantinsuyu*, Pärssinen estudia las variantes de organización binaria, tripartita y cuatripartita, estableciendo que se dieron diversas combinaciones de ellas en las distintas provincias, en unas la bipartición era la organización dominante; mientras que la tripartición se expresaba en los niveles secundarios de la organización. En otros casos ocurría a la inversa (Pärssinen, 2003: 269-323).

55. Lope de Mendieta no presentó precisamente la cédula, sino como en el siguiente ejemplo "memoria de pueblos" y luego testigos. Sobre la base de esta información hicimos nuestra propuesta. "...E después de lo susodicho en la dicha villa de Plata en cinco días del dicho mes de julio del dicho año ante el dicho señor Alcalde Garcilazo de la Vega y en presencia de mi Alonso de Carmona Escribano Público de esta dicha villa pareció Lope de Mendieta y presentó un escrito y cierta memoria de pueblos y estancias cuyo tenor uno en pos de otro es esto que se sigue: Las estancias sujetas a Chuquichambi e Mama Vilca son estas: Coyre, Titire, Comguare, Caranga, Ville Ville, Canasa, Caasa, Comaga, Sacare, Calcacha, Challauamarayca, en lo de Totora, Pixiga, Ancanacori, Chuquimarca, Paco, Vichinga, Bico, Ullaga, Guaregone, Totora, los pueblos de Retamoso, Lluchajecale, Urungo, Hurco Hurco, Cochuma, Andagollo, Guaraconi, Ullaga, Licabalta, Libire" (AGI Justicia 658 f.474v).

56. La ubicación de Chuquicota tenía sentido para la función de tambo, pues se hallaba en una zona de paso; en cambio, Corque estaba en una zona con mayor acceso a recursos hídricos, más hacia el sur. En el mapeo sobre los sistemas de riego en Oruro, encontramos que el actual municipio de Chuquicota no tiene ningún sistema de riego, mientras que Corque tiene 19. ww.aguabolivia.org/situacionaguaX/Riego/mapas/oruro/t_ncarangas.htm.

57. Entre los kallawaya también hubo "Hatun Carabaya" y "Carabaya la Chica".

58. En 1584, la autoridad de los carangas era don Juan Soto, nieto de Capurata y de Chuquichambi (Gisbert, 1996: 8). Capurata era de Sabaya y Chuquichambi de Chuquicota, y ambas formarían un parcialidad, probablemente la de "Hatun Caranga".

59. El pueblo de Turco, según documentación de fines del siglo XVII encontrada por Pauwels en el archivo del actual pueblo de Turco y citada por Riviere, estaba ubicado hacia la vertiente occidental de la cordillera, según unos testimonios al pie del cerro Hacha Carangas y según otros del cerro Capurata; pero coinciden que este importante pueblo tuvo que cambiar su lugar debido a la explosión del volcán Huayna Putina "...y según le dijeron sus antepasados y otros viejos entonces no habitaban en los dichos parajes sino muy poca gente [y] que después se habían formado pueblos y hecho iglesias desde que se mandó el pueblo de Turco de Jatun Carangas por haber reventado un volcán que lo había asolado", (citado por Riviere, 1982-1986: 55).

60. Gisbert, tomando al cronista Cobo, cree que los incas ingresaron al Collasuyu por Chungará, es decir, no habrían entrado por el altiplano, sino por la costa, y luego subieron y entraron a Carangas por el occidente (Gisbert, 1996: 8).

61. Haccha: grande, o largo o alto. Haccha: muchedumbre, junta de algunas cosas. Haccha: fuertemente, recio (Bertonio [1612], 1984: 107) y "hatun" tiene el mismo significado en quechua. Hatun - cosa grande. Hatun llacta - ciudad grande (Ricardo [1586], 1951).

62. Quizás de reconocimiento a sus aliados, ya que otro caso de "Hatun" es el de los kallawaya, que tenían además el honor de llevar al Inca en andas.

63. Ver nota más arriba sobre las versiones del mito. Un resumen de ellos en Gisbert (1980-2004: 23). Resumimos la versión que recogió Riviere (1982). "En aquellos tiempos no había pueblos organizados y la gente vivía en andas. En una de estas, situada al pie de la montaña Tata Sabaya, vivía una joven pastora aymara llamada Concebida (en otras versiones Asunta). Una noche, durante su sueño, la visitó un hombre rubio y poco después dio a luz un hijo a quien se le apareció el mismo hombre rubio presentándose como Tata Sabaya. El niño tomó entonces el nombre de Pedro Martín Kapurata Kondor Willka, nombre de los gobernantes de la provincia, cuyos nombres se pueden encontrar en los documentos coloniales. Más tarde se casó con Rosa Calderana y tuvieron un hijo, Martín Niñito. Gracias a él se defendió a los carangas de la invasión española y no se descubrieron las minas de Carangas, sino hasta después de su muerte. Fundó el pueblo de Sabaya alrededor de 1549 dándole un alto rango. Cuentan que Mallku Sabaya tenía la costumbre de asistir a misa y llegaba a la iglesia desde su pueblo de Kasinkira en las faldas del volcán Tata Sabaya. Llegaba a la misa en su caballo blanco que había sido un regalo de los españoles. A medida que se acercaba se hacía repique de campana en ciertos lugares, primero en

Phiisa, luego en la pampa a tres leguas de Sabaya y finalmente cuando llegaba al tambo de San Sebastián. Cuando llegaba al pueblo recién se podía celebrar la misa. Un domingo, sin embargo, el cura comenzó sin esperar a Tata Sabaya y éste lo castigó encerrándolo en un calabozo. A los tres días liberaron al cura que huyó a Huachacalla pero excomulgó a Tata Sabaya y a su pueblo, que luego sufrió una serie de desastres: se secaron los ríos, hubo una epidemia y murieron Tata Sabaya y su familia. Su cuerpo fue repartido entre los ayllus de su dominio. Queda la casa en ruinas con el nombre de Paris Putuku. Se dice que hoy los restos fueron reunidos y ahora se lo venera como Mallku Sabaya".

64. La diversidad de medios ha sido organizada en: a) pampa, b) ladera, la zona de transición hacia la montaña y e) a serranía. A esto se agrega una distinta vegetación: tholares, pajonales de iru ichu, tólares-pajonales, gramadales, arbustales y chilliwares y bofcdales (Genin y Alzérreca en Genin, 1995: 35-56). Mientras las llamas prefieren los pajonales, las alpacas se deben criar en bofedales.

65. Un resumen de los sistemas de riego en la región Carangas, que permite tener una idea del acceso a recursos hídricos, es el siguiente:

Provincia	Municipio	Nº Sistemas de riego
Carangas	Chuquicota	0
	Corque	19
Sajama	Curahuara	25
	Turco	30
Litoral	Machacamarca	18
	Yunguyo	1
	Esmeralda	5
	Escara	1
Ladislao Cabrera	Salinas de Garci Mendoza	66
Atahuallpa	Sabaya	18
	Chipaya	3
	Coipasa	0
Sur Carangas	Andamaraca	26
	Belén de Andamarca	0
San Pedro de Totora	Totora	6
Mejillones	Carangas	25
	La Rivera	6
	Todos Santos	1
Nor Carangas	Hayllamarca	22

66. Entre las iglesias notables de Carangas se encuentran las de de Andamarca (1727), la de Sabaya con pinturas murales enviadas a hacer por las comunidades indígenas hacia 1880, Corque, Sajama y Macaya. Sobresale por la pintura mural la iglesia de Curahuara de Carangas, de la segunda mitad del siglo XIX, que luego sirvió de modelo para otras capillas también con pintura mural (Gisbert, 1996: 9).

Segunda parte. Potosí. Los llameros en una sociedad de mercado

Capítulo IV. Pastoreo y mina en Potosí colonial



Techos de Potosí con la torre de San Cristóbal y el Cerro Rico al fondo Foto: Álvaro Balderrama

Introducción

1 Los expertos en minería eran los pueblos de la puna seca del sur. Los trabajos de arqueología de esta zona muestran una larguísima tradición minera en las regiones de Lípez y Atacama (Salazar y Salinas; Angiorama y Nielsen, 2006[1]); igualmente los datos etnohistóricos dan cuenta de la explotación minera en la zona de Oruro y Potosí. Allí desarrollaron técnicas mineras apropiadas para la región. Una muestra es la famosa

huayrachina, horno de viento para fundir metales, que parece haber sido desarrollada en esta área.

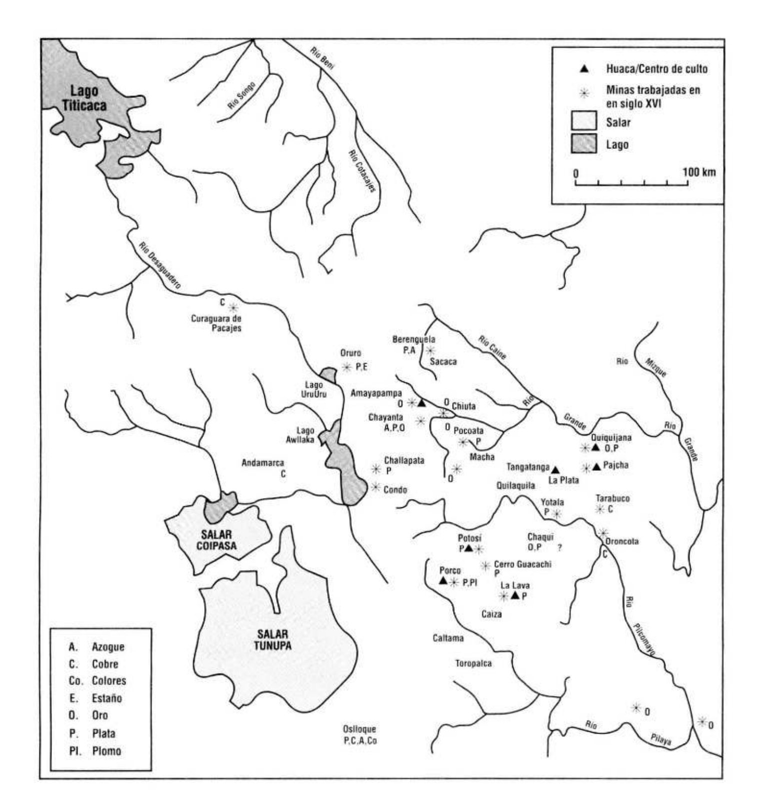
2 Si pensamos que la cultura pastoril tiene la peculiaridad de extraer el máximo de recursos de su medio ambiente, organizando el ciclo anual con diversas actividades supeditadas al uso del ganado, bien podemos suponer entonces que desde tiempos inmemoriales las minas del territorio fueron incorporadas a esta cultura. Las minas tenían la característica de no depender de ciclos anuales, a no ser de manera excepcional; por tanto, los llameros y su distribución organizada (llevando los animales a distintos pastizales, sembrando en aquellos lugares donde la agricultura era posible y realizando viajes interecológicos) se acomodaban bien a los requerimientos de la mina, que para su laboreo no tenía un momento específico del año. Por otra parte, la capacidad de carga de las llamas se adecuaba perfectamente al trabajo minero; trasladar los insumos de trabajo, los bienes de subsistencia del minero, llevar el mineral para su beneficio, así como trasladar los recursos para los hornos de fundición (leña, carbón, mineral, tierra, etc.), era función de los animales de carga.



Huairador del Siglo XIX Fuente: Afiche Coloquio Minería y Metalurgia. Junio del 2006.

3 En comparación con la zona del lago Titicaca, la articulación pastoreo-mina se dio de manera más estrecha en la región orureña y potosina por una mayor presencia de minas. Son conocidas las minas de Carangas, también las de Salinas de Garci Mendoza, así como las de la propia ciudad de Oruro; finalmente, Porco y Potosí albergaron a las minas más famosas, ambas en relativa cercanía al territorio orureño. Hacia el sur otras minas más como Pulacayo, Chorolque y otras. En un mapa de minas elaborado por Platt, Bouysse y Harris (2006) es posible evidenciar esta mayor presencia minera hacia el sur del altiplano boliviano; zona que por excelencia también, subrayamos, era dedicada a la cría de camélidos.

Mapa N° 4 Sitios mineros en el sur andino



Fuente: Platt *et al.*, 2006

4 Las minas pasaron a ser controladas por el Estado incaico y a través de su organización se constituyeron en espacios multiétnicos de carácter sagrado, como muestra Bouysse en su trabajo (Bouysse, 2004). Esto se colige, sobre todo, de los datos referidos a la mina de Porco, donde tanto charcas, qaraqaras, quillacas y yamparaes tenían en esta mina del Inca vetas y las trabajaban. Platt, Bouysse y Harris señalan lo mismo sosteniendo que "la mina correspondía, por su parte, a un foco de concentración de gentes venidas de muchos lugares distintos" (Platt *et al.,* 2006: 137) También en la ciudad de La Paz, donde se explotaba oro, los ayllus que habitaban el valle de Chuquiago hacen referencia a una presencia multiétnica (Arze, 1994). Lamentablemente, sobre las minas de Oruro no tenemos información igual de esclarecedora, la visita de Godoy de 1607 hace referencia solamente a minas del Inca (Pauwells, 1999); lo que sí sabemos es que la zona de Oruro - aunque no específicamente la ciudad- estaba poblada por soras, casayas, y urus, que pudieron ser la mano de obra privilegiada para la minería. Y al parecer fue además un importante lugar ritual, como veremos en el capítulo sobre Oruro.

5 Los saberes mineros, así como los saberes pastoriles, entonces, se complementaron ya en tiempos precoloniales. Precisamente el carácter multiétnico de la población minera estaba sustentado por una particular idea de las minas: se trataba de un bien precioso otorgado por las divinidades, que debía ser controlado por el Inca y objeto de ritos para su conservación y crecimiento. Un mundo ctónico y oscuro era el vientre donde el Sol criaba los minerales. (Bouysse, 2004). Ya en la colonia, por tanto, pudieron insertarse con esta complementariedad existente a un nuevo sistema económico mercantil.

6 Los datos, tanto estadísticos, escritos como visuales, muestran que el funcionamiento de la Villa Imperial era dependiente en gran medida de los camélidos. Primero por su uso en

el transporte -inicialmente a base de llamas e incluyéndose luego ínulas, burros y caballos-, pero además por los otros recursos del ganado como la lana, la carne y las ofrendas, que estaban presentes en la villa cotidianamente. Igualmente, Oruro nos brinda un panorama similar, como se puede observar en las numerosas referencias que hizo Felipe Godoy en 1607, a un año de su fundación.

7 Hubo entonces un proceso de transición impuesto por la colonización: de una economía de intercambio a otra mercantil y de una apreciación mágica de los recursos a otra económica; es decir, en el caso andino esta transición implicó dar un salto obligado y allí Potosí, Oruro y en menor medida otros centros mineros jugaron un rol preponderante. Las minas pasaron a ser el corazón del nuevo modelo económico y social, con ciertos tintes de las antiguas creencias.

8 Para que el cambio se produjera fue necesaria la intervención del Estado. Por una parte, el virrey Toledo es la mejor muestra de ello, por lo que la mita y el tributo en dinero son dos de los aspectos más relevantes de este modelo estatal colonial, de transición a un sistema de mercado. Y por otra, la intromisión de la Iglesia mediante la vigorosa y sostenida evangelización católica. Una de las principales reformas toledanas, la mita, ha sido considerada por todos los estudiosos de la colonia andina como la promotora de una alta movilidad espacial de la población indígena (Assadourian, Saignes, Zulawski, Sánchez Albornoz). Por esto entonces, ya que la movilidad es uno de los ejes de nuestro trabajo, analizaremos con algún detalle este tema.

Potosí, Oruro y la mita

9 Para entender la articulación pastoreo-minas en tiempos coloniales, creemos preciso subrayar dos aspectos. El primero es la fuerza de la economía de la plata de Potosí y el espacio económico creado por ésta que, como mostró Assadourian (1982), articulaba en torno a sí las distintas regiones del espacio andino[2]. El segundo aspecto, más importante para nuestro propósito, se refiere al carácter de la mano de obra minera en tiempos de la colonia. Como se sabe, la población indígena del altiplano andino, y particularmente de la región de Oruro, estuvo sujeta a la mita potosina y participó en este sistema de forma compulsiva. Pero también tomó parte de manera voluntaria de la economía minera y con esta participación la transformó.

10 El debate acerca del impacto de la mita sobre la población indígena tiene un lugar privilegiado en el imaginario boliviano como símbolo de la explotación colonial y también un lugar especial en los estudios académicos. Ha dado lugar a numerosas investigaciones entre las que sobresalen las de los bolivianos Crespo (1958), Abecia (1988) Choque (Choque, 2005)[3] y Escoban (2001); entre las tesis doctorales se destacan las de Cole (1985), Bakewell (1989) y el trabajo de Helmer (1993). Además existen muchos artículos que refieren a la mita, aunque no como asunto central.

11 El punto de vista que asumen estos autores puede dividirse sencillamente en dos grupos: los que ven la mita como el sistema de trabajo más cruel (Crespo, Abecia y Cole); y otros cuya perspectiva del trabajo mitayo posee matices, ya que sostienen que los indígenas contaban con ciertos recursos y estrategias que pudieron mitigar la dureza del trabajo, o sobre todo por el trabajo remunerado de los mingas (Bakewell y Choque). Estas diversas perspectivas, a pesar de las diferencias mencionadas, coinciden en entender esta institución de origen pre-hispánico como uno de los motores económicos, sociales y

simbólicos de larga data. Una tercera mirada, sin embargo, se encuentra en el reciente trabajo de Platt, Bouysse, Harris y Saignes (2006), que da cuenta de una perspectiva desde el mundo indígena donde, por ejemplo, los charcas se preparaban para la mita como una continuidad del servicio para el Inca, parecido a la partida a la guerra; de este modo, salían de sus comunidades no solamente con su carga de alimentos, sus mujeres y sus llamas, sino con atuendos de guerra, como los tocados con plumas. Por su parte, antes ya había propuesto Bouysse (2004) que el viaje a la mita de Potosí podría haber significado además una suerte de peregrinación a los santuarios mineros y Potosí se constituyó en uno de ellos, peregrinación que pudo terminar con el sacrificio del trabajo en interior mina.

12 Los debates sobre la justicia o no de este sistema de trabajo obligatorio no cesaron en los más de tres siglos de su desarrollo. Desde el momento mismo de su implantación, en la década de 1570, Fray Domingo de Santo Tomás llamó al Cerro Rico "boca del infierno"; mientras que Polo de Ondegardo, con una perspectiva diferente, argumentaba que las posibilidades que daba la mina a los indígenas les permitían enfrentar mejor las exigencias coloniales y que encontraban en la mina una mejor vida que en sus lugares de origen[4]. El argumento de Polo permite aclarar que, en verdad, quienes se beneficiaban más de la mina eran aquellos indios que tenían ganado y vivían de sus tratos, es decir: los llameros.

13 Las críticas a la mita y los intentos de suprimirla tuvieron diversas fases estudiadas por Cole; pero siempre concluyeron rindiéndose ante la evidencia de que sin la mita El cerro no podría trabajarse, más aún con las exigencias de parte de la Corona de un impuesto del 20% (un quinto). Los principales argumentos en contra iban porque se trataba de un trabajo forzado muy parecido a la esclavitud, o por las condiciones del trabajo minero, pero sobre todo por los abusos de parte de los dueños de mina y azogueros: las inhumanas condiciones de trabajo, el tiempo que debían permanecer dentro de la mina, la cantidad de viajes que se les exigía, los costos de insumos que pasaron a ser cubiertos por los propios mitayos (como las velas), los golpes y maltratos a los cuales eran sometidos, etc.

14 Aunque tenemos presente la lectura de Platt y sus colegas, la respuesta frecuente e individual fue buscar formas de evadir la mita. Las estrategias para eludirla fueron diversas, desde un cambio de estatus intentando pasar por mestizos, pasando por el registro de los recién nacidos como mujeres -según descubrió el virrey Esquilache-, hasta la conocida respuesta que tuvo lugar desde fines del siglo XVI: huir de los sitios obligados a la mita. Felipe II fue informado ya en 1592 que la migración era muy grande (Cole, 1985: 63). La mita entonces fue el principal impulso para la recomposición espacial y étnica de la sociedad de la región andina. Cambiaron de lugar y se convirtieron en yanaconas o en forasteros; pero como mostró Saignes (1987), esta movilidad espacial no implicaba necesariamente rompimiento de lazos con las comunidades de origen. Por lo menos no hasta fines del siglo XVII.

15 Para responder a esta disminución evidente de mano de obra efectiva, se introdujo una práctica que inicialmente parecía beneficiar a las comunidades y a los mineros: el pago en dinero por los mitayos ausentes. Beneficiaba a los mineros porque con ese dinero contrataban indios *mingas* que realizaban un trabajo más especializado. Y beneficiaba a las comunidades porque trocaban el trabajo terrible de la mina por otro y del fruto de ese otro trabajo pagaban su ausencia de la mita, si es que lo pagaban. Esta práctica puso en evidencia el enorme abuso que era la mita: el humilde vasallo pagaba la opulencia del señor, gracias a un sistema social de castas; y no sólo esto, sino que además se convirtió

en un verdadero negocio para los azogueros, quienes muchas veces ni trabajaban sus ingenios, funcionando solamente como pantallas para recibir una cuota de mitayos o una cantidad de dinero, en este caso.

16 Pero la comunidad indígena, en una práctica muy propia del proceso colonial, se acomodó a esta realidad y sacó de ella el mejor provecho. En primer lugar se organizó internamente, de modo que algunos de los hombres más prósperos de la comunidad pagaban un monto mucho más alto que el mitayo común -son los forzosos *colquejaques*[5] estudiados por Sanchez Albornoz (1978)-; y en segundo lugar, algunos indios *ausentes* asentados en haciendas o estancias pagaban su cuota, según vimos en varios documentos sobre Oruro. Finalmente, la comunidad, al mando de su cacique, organizó varias estrategias para conseguir dinero en efectivo, un pastor que servía al cacique se calculaba en 60 peso al año, el *arquiri* pagaba un monto menor y el *segunda,* autoridad rotativa, pagaba también otro monto (AJP N° 701, 1739). Todo este dinero era administrado por el *cacique enterador de la mita.* A su vez, él mismo incursionó en una serie de negocios que terminaban de cubrir los tributos faltantes si tenían éxito; si no lo tenía frecuentemente terminaban en la cárcel. (Bakewell, 1989). Este sistema de *indios de faltriquera,* de manera inversa a su propuesta inicial terminó cohesionando a la comunidad y justificando los negocios del cacique, aunque no siempre utilizaba el dinero para sus mitayos.

17 Ya el virrey Velasco hablaba de una eventual erradicación de la mita, pero en 1601 se temía que si esto sucediera podría darse una insurrección armada de parte de los azogueros y mediante una cédula de Felipe III se anuló esta posibilidad (Cole, 1985: 66). Igual, Velasco reiteró algunas obligaciones e innovó otras: pago a los indios por el viaje, solamente el hijo mayor del curaca estaría exento de la mita, trato más humano a los mitayos; además redactó órdenes en contra de la renta de mitayos, como se venía haciendo (Cole, 1985: 67).

18 En 1621 más bien la mita había aumentado y el siguiente virrey Guadalcázar tuvo que reiterar la orden de evitar los maltratos y los intentos de obligar a los forasteros a retornar a sus lugares de origen. Con el virrey conde de Chinchón (1629-1639) se reorganizó la mita, de modo que negó mitayos a 29 ingenios que no estaban trabajando y solamente hacían negocio con la mano de obra. En 1633 hubo un nuevo reparto de mita, pero sin variar las cifras significativamente, manteniendo el número de mitayos a pesar de la disminución de la población efectiva en las provincias obligadas (Cole, 1985: 72). Las cédulas emitidas y no cumplidas continuaron el resto del periodo colonial hasta que el virrey duque de La Palata, en la década de 1680, hizo una nueva Visita General con la intensión expresa de ubicar a los forasteros que se habían instalado en diversas partes del virreinato.

19 A fines del siglo XVII, ya durante el gobierno de La Plata, se muestra un deterioro tanto del poder de los azogueros potosinos como de la producción de plata. En 1732 el Consejo de Indias sugiere, sin éxito, al Rey abolir la mita y en ese mismo año tiene acogida un pedido que venía haciendo el Gremio de Azogueros desde hacía más de un siglo: bajó el quinto que se pagaba a la Corona sobre la producción de plata, al diezmo. Entonces, a tiempo que bajó la presión de la Corona, subió el bienestar de los azogueros y en cierta forma la presión sobre los mitayos disminuyó (Cole, 1985: 132-133). Sin embargo, el debate sobre la mita continuó y se renovó con el debate entre Cañete y Villalba a fines del siglo XVIII.

20 Debemos subrayar, sin embargo, que los que defendían el trabajo en la mina en realidad lo hacían desde una contextualización global del trabajo minero y las posibilidades que

brindaba una sociedad de mercado. Los que la atacaban, lo hacían generalmente por las condiciones, y sobre todo los abusos, del trabajo de la mita misma. Y es que resulta sumamente difícil defender un sistema en el que los indios obligados marchaban a trabajar prácticamente de manera gratuita durante un año, en el que en teoría trabajaban una semana y descansaban dos. En la práctica, realizaban el trabajo en interior de la mina, donde permanecían usualmente toda la semana sin salir de debajo de la tierra. Las crónicas de la época parecen señalar que en el siglo XVI tenían la posibilidad de salir los días miércoles, cuando sus mujeres les llevaban la comida al cerro, pero luego los datos indican que solamente salían los días sábados para bajar del cerro. Dentro de la mina comían, dormían y hacían sus necesidades, sin enterarse si era de día o de noche. El resultado es que salían a festejar el haber continuado con vida, beber y bailar hasta caer rendidos. Tal vez estos *taquis* semanales eran también una forma de tributo al dios de interior de la mina, según sugiere el trabajo de Therese Bouysse (2004). Aunque a veces se obligaba a los *indios de cédula* a participar en otras obligaciones, durante las dos semanas de *huelga,* los mitayos podían aprovechar las posibilidades de trabajo y ganancia que les daba una ciudad como Potosí.

21 En perspectiva, sin embargo, lo que se observa es una gran cadena de explotación desde los sectores más poderosos a los inmediatamente inferiores en la cadena social. Mientras la Corona precisaba de los quintos reales que sostenían al virreinato, los azogueros pudieron manipular a su favor el hecho de que gracias a ellos se sostenía la riqueza real; pero era un arma de doble filo, porque se veían obligados a cubrir las expectativas regias. Entonces, los encomenderos hicieron sus representaciones y estrategias decenas de veces frente a las distintas instancias, desde la inmediata Audiencia de Charcas, pasando por el Virrey en Lima hasta el Consejo de Indias. Ellos se veían a sí mismos como la encarnación de la Villa Imperial y, por tanto, de la abundancia del reino, como aparecen en varias representaciones narradas por el cronista Arzans[6]. No en vano habían invertido fabulosas sumas de dinero y de esfuerzos en construir los 132 ingenios, la famosa ribera y las 32 lagunas artificiales que les proveían de agua. Eran constantes los inventos que se presentaban ante el cabildo para mejorar el beneficio del mineral, gastar menos azogue, menos agua y menos mano de obra, sacar toda la plata de los negrillos, etc[7]. Es cierto, sin embargo, que estos esfuerzos no incluyeron sino marginalmente tareas semejantes para mejorar las condiciones de trabajo y de seguridad de los mitayos, como solicitud de agua más pura para las rancherías. Es una muestra de la actitud displicente ante los indios del común y mano de obra más que gratuita.

22 Entonces, los azogueros directamente torturaban a los capitanes de mita para que cumplieran con el cupo de mitayos, los capitanes a los enteradores, ellos a los principales y estos últimos a los indios del común. Quienes realizaban los trabajos concretos y más duros eran los indios del común y quien recibía los beneficios de toda esta máquina argentífera era, en última instancia, la Corona. Cada sector de esta cadena recibía algún beneficio, pero la más beneficiada era la Corona española, que recibía un 20% de las ganancias de esta producción, sin riesgo y sin inversión alguna. La cadena fue tal que cuando en 1736 se bajó el quinto real al diezmo, es decir, del 20 al 10%, disminuyeron notablemente los abusos sobre los mitayos (Cole, 1985) y la ciudad de Potosí mostró sus mejores creaciones pictóricas y arquitectónicas, si bien se trataba de un momento de caída de la producción de plata, como muestran Mesa y Gisbert en su trabajo sobre la arquitectura virreinal (1992).

23 ¿Pero entonces por qué no hubo rebeliones contra la mita? ¿Por qué entre los reclamos durante las rebeliones de los Amarus y Kataris de fines del siglo XVIII no se presentan sino muy marginalmente reclamos contra ésta y sí, por ejemplo, contra el reparto y los nombramientos de caciques impuestos?[8] ¿Por qué si la mita empobrecía tanto a los caciques de las provincias, que tenían que pagar en dinero por los mitayos ausentes, siguieron siendo las más poderosas autoridades étnicas respecto, por ejemplo, a los caciques de los valles que no estaban obligados a la mita?

24 Las respuestas no son fáciles y entendemos que precisan de estudios de caso acerca de la participación de las diversas provincias en la economía minera. Estas respuestas creemos que pasan por comprender que la mita era el motor del funcionamiento económico y también simbólico de las comunidades, y era además parte inseparable de Potosí, para lo cual será necesario conocer, por lo menos a grandes rasgos, el funcionamiento de la Villa Imperial. Pero sobre todo, pasan por la comprensión de que la movilidad de los pueblos andinos era inherente a su condición de pueblos pastores y no solamente una respuesta ante el estímulo de la coacción colonial.

Potosí: la ciudad andina



Gaspar Miguel de Berrío[9]. Descripción de zerro rico e imperial villa de Potosí (1758)

25 Esta enorme producción de plata, unida a la maquinaria de su beneficio, conformó una próspera ciudad, que fue una de las creaciones más notables del periodo colonial en Charcas. Urbe que no tenía antecedentes en la cultura andina de tierras altas, excepto quizás por la lejana Tiwanaku y luego el Cusco. Potosí no solamente era la ciudad más poblada del mundo en su momento, llegando a tener 120.000 habitantes en 1575 y 160.000 a fines del siglo XVI (Álvarez en Ocaña, 1969 [1599-1606]), sino que se constituyó en un complejo: mina, ingenio, casa de moneda y ciudad; que como mostró en algún momento Therese Bouysse hablando del espacio aymara (1978, 1980), Potosí se construyó como el nuevo *taypi* o centro mediador y de encuentro del mundo indígena, en el nuevo centro

político, económico y de recreación cultural de la sociedad indígena. Allí confluyeron, por la mita o por iniciativa propia, las élites regionales pero también, por lo menos hasta fines del siglo XVII, una élite inca. Igualmente, allí también confluyeron sus intereses económicos, pues tenían sus negocios y tratos en el fabuloso mercado potosino. Es indudable que también brindó oportunidades para la gente del común, ya sean españoles, criollos, mestizos o indígenas.

26 En Potosí se potenciaron conocimientos locales mineros como la famosa huayra -sistema de fundición indígena-, que tuvo su auge hasta la llegada de Toledo, pero que no murió hasta el día de hoy[10]; e inventaron formas de fundición por el uso del hierro, sal, cobre y otros elementos. También se construyeron 32 lagunas desde fines del siglo XVI hasta mediados del XVII, que llevaban agua hasta la llamada Ribera de Potosí y hasta el cercano valle de Tarapaya para mover los molinos de los 132 ingenios potosinos. Esta obra fue considerada, en su momento, uno de los trabajos de ingeniería más importantes en el mundo, en el siglo XVI. También fue el centro de creación artística que produjo el llamado estilo "barroco mestizo", que tuvo su expresión tanto en la pintura como en la arquitectura, como demostraron los esposos Mesa-Gisbert (1972, 1977, 1992). Asimismo, música, teatro, autos sacramentales y danzas de origen indígena tuvieron una enorme difusión y un espacio propicio para las más imaginativas creaciones. Pero además, siguiendo un sistema de movilidad que creemos que se articulaba a un estilo de vida pastoril, dado el continuo flujo de gente que llegaba y partía de las provincias a la Villa y viceversa, estas creaciones se difundieron, recrearon y enriquecieron en las regiones ligadas a la mita. De este modo, encontramos los bellos ángeles en la iglesia de Cala-marca en el departamento de La Paz, los templos de estilo mestizo en lugares alejados de Potosí como Laja o la propia ciudad de La Paz, y las danzas y fiestas patronales más notables, como la de Oruro, hoy denominada patrimonio intangible de la humanidad.

27 La ciudad, en una perspectiva indígena, debía ser en sí misma un espacio sagrado, así Potosí fue transformándose constantemente, incorporando y recreando una versión del espacio que no pudo ser solamente económico o administrativo, sino también ritual. Es así que en 1582 tuvo que llegar desde Copacabana el famoso escultor de la Virgen de Copacabana, Francisco Tito Yupanqui[11] -hijo de una familia noble inca- con su imagen a medio tallar para poder terminarla y embellecerla con la escuela de los talleres potosinos; y luego de esta suerte de peregrinaje, de un sitio sagrado a otro simbólicamente muy importante, es decir, de Copacabana a Potosí y viceversa[12] (Ramos Gavilán [1621], 1988: 189, 219), entronizarla como la Virgen sagrada y milagrosa reconocida por los pobladores andinos como la "Mamita de Copacabana"[13].

El *q'atu* del metal

28 Aunque no con las dimensiones de Potosí, hubo también una experiencia precolonial de mercados y ferias, muy poco conocida. Podemos suponer que se trataba de espacios donde participaban de preferencia los grupos de la élite inca y regional. Esta suposición surge justamente de Cieza, que sostiene que el mercado más importante en tiempos incaicos estaba en el Cusco y tenía cierta preferencia en el intercambio de metales preciosos. De ahí que el tránsito al sistema de mercado de Potosí implicó ambas características: la presencia de metales y de la élite indígena. Tenían también otras peculiaridades que no las desarrollaremos aquí, pero es importante dejarlas anotadas, se trata del carácter particular de este mercado: también fiesta y también ritual.

29 En este sentido, se trasladó a Potosí aquella experiencia, pero por supuesto que fue rebasada por la nueva situación. Lo que llamamos “mercado potosino” se refiere tanto a las contrataciones de compra-venta de productos en y fuera del *q’atu,* pero también la de fuerza de trabajo.

30 Si bien los mitayos recibían un salario de cuatro reales diarios (Vásquez de Espinoza, 1983 [1628]: 824) (aunque los cálculos de Bakewell son de 2,75 por mitayo), éste no cubría los gastos mínimos de subsistencia. Toledo ordenó que este salario se pague en metal (Capoche, 1959 [1585]: 162). Previendo esta situación, el virrey autorizó que los mineros pudieran tener un ingreso extra accediendo a ciertos restos de metal de su trabajo, con lo que se estableció un mercado de metales que al mismo tiempo permitía mayores ingresos a los mitayos y creaba un espacio urbano único en su género cual era el *q’atu* de metales.

31 Desde el descubrimiento y fundación de este asiento y villa de Potosí, ha sido costumbre muy guardada,... entre los naturales, de tratar y contratar con libertad en los metales que sacan del cerro, vendiéndolos en plaza pública (que para sólo este ministro tienen señalada), en la cual se junta gran concurso de indios e indias a vender lo que han adquirido y sacado y otros a comprarlo, así lo rico par la guaira como los metales que se benefician por azogue. Y de cinco o seis años a esta parte, por muchos señores de minas les han querido impedir este trato... (Capoche [1585], 1959: 150).

El q’atu del metal se estableció en pleno centro de la ciudad

32 Y en lo que confina con las casas de cabildo se sientan los indios e indias muy juntos por hileras, con alguna orden; y paréceme que serán de cuatrocientas a quinientas personas las que vienen con metal para vender, especial jueves y viernes y sábado, porque los demás días por ser los primeros de la semana no viene tanta gente... La tacana y metal rico de guaira, los que lo venden se sientan aparte y junto a ellos, los de lo rico de azogue y después de esto, los metales comunes y más abajo, hacia el monasterio del Nombre de Jesús, que cae en esta plaza, el metal de coca (Capoche, 1959 [1585]: 160-161).

33 La vida en el mercado del metal se iniciaba, a pesar del frío potosino, desde las 7 u 8 de la mañana, y comenzaban a comprar los huayradores, luego podían entrar los indios que rescataban para españoles que tenían que esperar terminen de comprar los primeros más o menos hasta las 10 de la mañana. Ya en 1569 el cabildo de Potosí había pensado que habría que crear nuevos espacios para la venta de metales: “siendo insuficiente las plazas o mercados en que los indios venden la plata mala, razón por la cual los indios se desparraman y las justicias no pueden visitarlos, debe señalárseles tres o cuatro plazas más” (ANB Mano de obra 129), pero al parecer esta venta generalizada no se pudo controlar y lo que hicieron fue ampliar la venta únicamente a los indios hasta las 12 del día como ocurría en el año 1600 (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 203). En 1570 se ordenó que la venta de coca y víveres se hiciera en *la plaza grande* pero los vendedores tomaron los sitios cercándolos con piedras y poniendo sus toldos y esto provocó otra ordenanza del cabildo prohibiendo tener sitios establecidos y ordenando que la coca se venda por separado y no junto con el metal y el carbón (ANB Mano de obra 132 y 135).

34 Aunque no con las dimensiones de Potosí, hubo también una experiencia precolonial de mercados y ferias, muy poco conocida. Podemos suponer que se trataba de espacios donde participaban con preferencia los grupos de la élite inca y regional. Esta suposición surge

justamente de Cieza, que sostiene que el mercado más importante en tiempos incaicos estaba en el Cusco y tenía cierta predilección por el intercambio de metales preciosos. De ahí que el tránsito al sistema de mercado de Potosí implicó ambas características: la presencia de metales y de la élite indígena. Tenían igualmente otras características que no las desarrollaremos aquí, pero es importante dejarlas anotadas por dar carácter particular a este mercado: también fiesta y también ritual.

35 En este sentido, se trasladó a Potosí aquella experiencia del Cusco, pero por supuesto que fue rebasada por la nueva situación. Lo que llamamos "mercado potosino" se refiere tanto a las contrataciones de compra-venta de productos, en y fuera del *q'atu,* pero también la de fuerza de trabajo.

36 Este orden duró algunos años, pero hacia 1580 ya todos compraban en el mercado que era sólo para indios. Una parte del metal, el más puro se compraba con moneda, pero el más pobre se intercambiaba por coca y pan (Capoche, 1959 [1585]: 161). Los precios eran generalmente altos, tanto, que la moneda más baja era un real (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 197)[14]. Para evitar abusos a los indios, se prohibió que los españoles entren personalmente a comprar metal a este *q'atu.* Entonces hubo una adaptación del mercado europeo al *q'atu* indígena o viceversa. Allí hubo moneda y trueque al mismo tiempo, además de un intento de intervenir en el mercado, buscando proteger a los indígenas de los abusos de los españoles pues se entendía que de seguro iban a ocurrir.

37 Es imposible pensar en el mercado o la mina sin el concurso de las miles de llamas que trasladaban insumos para la minería y para el mercado: carbón, sal, alimentos, minerales, etc. Estos productos se trasladaron en las frágiles llamas que llevaban poca carga, pero entre cientos de animales se suplía esta dificultad. Las muías, en cambio, llevaban otro tipo de productos. Por ejemplo, arrastraron las carretas junto con bueyes para llevar los troncos para las construcciones, muebles, ingenios y barras de plata.

38 Si bien el *q'atu* del metal era particularmente importante en Potosí, la venta de todo tipo de mercancías fue una de las características de la ciudad-mina. Tan temprano como 1548[15] Cieza no pudo esconder su asombro y describió al mercado potosino en los siguientes términos.

> En todo este reyno del Perú se sabe por los que él auemos andado, que ouo grandes tianguez, que son mercados: donde los naturales contratauan sus cosas: entre los quales el más grande y rico que vuo antiguamente fue el de la ciudad del Cuzco: porque aun en tiempo de los Españoles conosció su grandeza por el mucho oro que se compraua y vendía en él, y por otras cosas que trayan de todo lo que se podía auer y pensar. Más no se igualó este mercado o tianguez ni otro ninguno del reyno al soberuio de Potosí: porque fue tan grande la contratación que solamente entre Indios, sin entrevuenir Cristianos, se vendía cada día en tiempo que las minas andauan prósperas veynte y cinco y treinta mill pesos de oro: y días de más de cuarenta mill: cosa estraña, y creo que ninguna feria del mundo se ygulo (*sic*) al trato de este mercado. Yo lo noté algunas vezes: y vía que en un llano que hazía a la plaça de este asiento, por una parte dél una hilera de cestos de Coca, que la mayor riqueza de estas partes: por otras rimeros de mantas y camisetas ricas delgadas y bastas: por otra parte estauan montones de mayz v de papas secas y de las otras sus comidas: sin lo cual auia gran número de cuartos de carne de la mejor que auia en el reyno. En fin se vendían otras cosas muchas que no digo: v duraba esta feria o mercado desde la mañana hasta que escurecía la noche (Cieza [1553], 1986. Primera Parte: 292).

39 Diferentes documentos, tanto del Archivo de Potosí[16] como del de Sucre, indican una preferencial participación de una élite indígena en la venta de distintas mercancías en el

gran mercado potosino. Los grupos mestizos estarían insertos más bien en sectores de producción artesanal: zapateros, sastres, plateros, sederos, etc. Mientras que la venta de la mano de obra era la vía de la participación de la gente "del común".

La élite indígena en Potosí[17]

40 La presencia de una élite en los *q'atus* ligados a los espacios urbanos era una de las características del mercado andino. Por esto nos parece importante dedicar unos párrafos a conocer la situación de la élite indígena en Potosí. Allí encontramos dos grupos muy marcados de esta élite: por una parte, el de las autoridades étnicas, y por otra, el de los miembros de la nobleza incaica. Ambas élites trasladaron parte de su prestigio al nuevo centro colonial. Se trata de un tema muy importante y todavía poco conocido.

41 La presencia de los caciques se puede explicar, por una parte, como una respuesta a la política toledana de la mita, que exigía la presencia y responsabilidad de las autoridades locales en Potosí; pero la documentación también muestra que hubo iniciativa propia, puesto que muchos de ellos habían logrado insertarse con éxito en el mercado potosino más allá de las exigencias impositivas coloniales. Si bien, como veremos, éstas no eran situaciones contradictorias, sino aparentemente funcionales una con la otra.

42 El nivel superior de las élites regionales estaba representado por los capitanes de mita. Se trata de señores étnicos con mucha autoridad en sus lugares de origen que, en el marco de las nuevas ordenanzas para la el servicio de mita a Potosí, adquirieron un poder por encima de los antiguos "señoríos". Algunos autores suponen que este poder por encima del local, en realidad estaba reflejando niveles de inclusión vigentes ya en tiempos precoloniales (Bouysse, 1978).

43 En 1573 Toledo había nombrado seis capitanes de mita (luego aparecerán solamente cinco): don Juan Colque, cacique principal de los quillacas; don Martín Ochani, de Paria; Diego Sorope, de Caquiaviri; Bernardino Cari, seguramente de los lupaca; y Juan Calpa, de Hatuncolla. El portavoz de todos ellos era Juan Colque (Bakewell, 1989: 82). Hacia 1585 los capitanes de mita eran ya 11, según Capoche. La capitanía de mita era un título muy cotizado, como se observa en la pugna que se suscitó entre los Colque y los Ayaviri, según muestran los memoriales de ambas familias[18]. Uno de los motivos de interés en este cargo radicaba en la posibilidad de administrar y manipular la mano de obra indígena.

44 Por debajo de los capitanes generales se encontraban los *capitanes alteradores,* es decir, los encargados de entregar la mano de obra de las distintas parcialidades.

45 La situación de los caciques fue deteriorándose con el tiempo, particularmente por la presión que implicaba cumplir con la mita. Bakewell cita el caso ocurrido en 1601 de un curaca que:

> ...confesó en 1601 a un jesuita de Potosí, que para entregar pagos al contado en lugar de los trabajadores que le correspondían había vendido su mula, sus llamas y vestidos, había pedido dinero prestado y recolectado al contado de sus indios y finalmente, dado en prenda una hija a un español a cambio de sesenta y cuatro pesos...finalmente no vio otra solución que ahorcarse (Bakewell, 1989: 102).

46 Más tarde, en 1634, el poderoso cacique de Pacajes, Fernández Guarachi, se quejaba de no poder cubrir los 1.300 indios que le correspondía entregar porque muchos de ellos habían abandonado sus pueblos para escapar de la mita (Bakewell, 1989: 123).

47 Hacia 1677 la situación no parece haber mejorado, tenemos el litigio entre un indio que la comunidad de Carangas quiere nombrar como cacique enterador de la mita y él que busca por todos los medios liberarse de esta responsabilidad, arguyendo no pertenecer a dicho pueblo[19]. En estos ejemplos se puede observar cómo se fue desarrollando el sistema de autoridades bajo el sistema colonial. De un momento de alto poder hacia un sometimiento cada vez más absorbente de parte de la Corona en el siglo XVII.

48 No obstante, además de estas funciones administrativas, tenían los caciques intereses económicos en la Villa y aprovechaban el pujante mercado para hacer sus negocios, teniendo en cuenta, además, que ellos podían manejar con bastante libertad la mano de obra indígena, ya sea de forma legal o mañosamente. Gracias a Potosí muchos de los señores locales, entre los que se puede destacar el caso de Gabriel Fernández Guarachi, de Pacajes, amasaron inmensas fortunas que luego se reflejaron en construcciones como la iglesia de Machaca (Rivera, 1978; Choque, 1987). También se conoce el caso de Diego Chambilla, de Pomata, que veremos luego con más detalle. Se trata de autoridades étnicas de zonas pastoriles.

49 Fuera de la obligación de la mita y la oportunidad de negocios, hubo otro incentivo para mantener su presencia en Potosí, donde prácticamente todos los caciques tenían sus casas: se trata de una actividad política vigorosa que los ponía en contacto entre sí y con el poder colonial. De este modo, su presencia no se limitaba a Potosí, sino también a La Plata, sede de la Audiencia. Potosí se constituiría en el principal lugar de encuentro de las élites indígenas altiplánicas. Un ejemplo de esto es el poder que otorgó un conjunto de señores étnicos liderado por el cacique de Carangas, para ser representados en Lima ante el desarrollo del Concilio Limense:

> Don Leandro Calisaya, Casique Principal del repartimiento de Carangas, por si y en nombre de Don Pedro Chapa, Cacique principal del todo el repartimiento de Carangas, Don Fernando Poma Guanca por si en nombre de Don Juan Colque Guarache, caciques del repartimiento de los Quillacas Uruquillas Asanaquez, Don Diego Ayra cacique principal del pueblo de Macha, Don Andres Isanta por si y en nombre de Don Fernando Chusco, Caciques Principales del repartimiento de Chichas, Don Fernando Ayaviri cacique principal del Repartimiento de Sacaca, Don Andrés Gualparoca, Cacique principal del repartimiento de Guata y otros Casiques principales otorgan poder al reverendo provincial de la casa del Santísimo nombre de Jesús en la ciudad de Los Reyes y al Licenciado Falcon, abogado de la Real Audiencia en la dicha ciudad para que los represente en ante los obispos y demás personas graves convocadas para el concilio llevada a cabo en la dicha ciudad (ABNB, EP 12. Cuadernillo 14, f. 334r-336r, año 1575).

50 Otra cara de esta participación se aprecia en la acusación sobre una conspiración que habrían tramado los caciques, para asociarse con piratas ingleses y tomar nuevamente el poder en 1584, por lo que se habrían hecho castigos entre los conspiradores (Parejas, 1981: 33 - 35)[20].

51 Así, la élite indígena hizo de la Villa Imperial un nuevo centro político andino, situación que puede ayudar a explicar por qué durante la Gran Rebelión Indígena de 1780 se cercaron e intentaron tomar diversas ciudades, como La Paz y La Plata, pero no así Potosí.

52 Los hijos de estas autoridades o ellos mismos, si eran jóvenes, habían aprendido la cultura española y por supuesto la religión católica, la lengua, sabían leer y escribir, así como latín. Vestían también a la usanza española, aunque combinando con lo mejor del atuendo incaico, tales eran los tejidos de *cumbi,* que utilizaban encima del traje español.

> Don Juan Collqui, el Mozo natural de los Quillacas, es capitán de los asanaques y quillacas, del partido de Urcusuyu de esta provincia de los Charcas. Ha oído gramática en el colegio de la Compañía de Jesús y anda vestido a nuestro modo, con mucha seda (Capoche, 1959 [1585]: 137)[21]

53 En consecuencia, presentaron sus probanzas de méritos solicitando mercedes de la Corona tales como hábito de Santiago y escudo de armas. Don Juan Ayaviri, en su probanza de 1592, presenta como testigo al jesuita Diego Torres Rubio, que sostiene:

> Por mandato del dicho su padre frecuentaba el estudio de la lengua latina en la dicha casa de la Compañía del nombre de Jesús y allí supo como había mucho tiempo que frecuentaba el dicho estudio ...y allí fue el dicho don Juan enseñado y aprovechado en la latinidad, doctrina, crianza, virtud y buenas costumbres de que era y es dotatlo (Memorial de Charcas transcrito por Margarita Suárez, 1986: 37).

54 Esta educación permitió que un grupo de ellos se instruyera en la cultura española y tuvieran la capacidad real de ser mediadores entre las dos culturas, la andina y la hispana. En muchos casos, la elegancia en su vestir y sus amplios conocimientos fueron motivo de comentario entre los cronistas

> ... don Juan [Ayaviri] a la usanza española es a tratado y trata su persona a mucha costa, gala y policía trayendo muías y caballos, esclavos, criados y en su mesa con mucha puntualidad bajillas de plata y trato honroso y de lustre, teniendo de ordinario a su costa muchos soldados que con él comen como lo hacía el dicho don Fernando, su padre (*Ibíd.*: 30).

Los incas en Potosí, pallas y yanaconas

55 La presencia inca en Potosí es un poco más difícil de explicar que la de las autoridades étnicas. Parece que su participación en la vida de la Villa fue muy fuerte a poco de consolidada la conquista, en las minas de Porco se exigía su representación para dar cierta continuidad a la producción de plata, habiéndose trasladado esta situación pronto a Potosí.

56 Creemos que hubo tres grupos de incas diferenciados en la Villa: en primer lugar un grupo de incas nobles -o sus representantes- que llegó a la Villa, como el caso de un nieto de Wayna Capac, hijo de Paullu Inca, llamado don Carlos Inca, quien figura como "dueño" de yanaconas huayradores en el padrón elaborado de 1575[22]. La relación de don Carlos con Potosí data de muy temprano, en 1549, se encuentra en los Registros de Escrituras de La Plata un *poder otorgado por fray Juan Solano, obispo del Cuzco, en nombre de don Carlos y don Felipe, hijos de Paullu Inca... como su tutor y curador* para la confirmación de su encomienda en los indios Canas, Yabre, Mochinas[23]. Esta confirmación en la Audiencia de La Plata seguramente tenía por finalidad permitir el trabajo de su gente en las minas potosinas, es decir, participar de la producción minera, como le correspondía a un Inca.

57 Esto prueba los intereses de un grupo distinguido de descendientes de incas en la Villa Imperial. El origen de este grupo no era solamente cusqueño, sino también de Copacabana. Hay evidencia de nobles incas en la parroquia de San Pablo: los Cáceres Virchocha Inga en 1610 y 1622 (ANB EP 23 año 1610, f. 213, AHP EN 34 f. 789), lo mismo que Bautista Sinchi Atauchi también de Copacabana, que vivía en la misma parroquia (AHP EN 324 f. 1085). Su presencia se debe seguramente a una cierta continuidad con la política inca de establecer a miembros de su realeza en los lugares más importantes de su imperio. En el Collasuyu, durante su dominio habían estado por ejemplo en Samaipata, en Cochabamba y en Copacabana, sitios de frontera, de producción agrícola a gran escala y

centro ritual, respectivamente. ¿Cómo no iban a estar en Potosí? Luego será una población oriunda de la Villa cuyo papel es todavía un tema por investigar.

58 Por otra parte, era sumamente importante el grupo femenino, conocido como las ***pallas.*** Se trata de mujeres de la nobleza incaica; Guamán Poma las nombra en el siguiente orden, primero la Coya, *la reina,* luego las ñustas, como las *princesas* y finalmente las pallas *señoras particulares* (Guamán Poma, 1980 [1610]: 183); las denomina también *mujeres nobles galanas* e hijas de los *yngas cavalleros* del Cusco (Guamán Poma, 1980 [1610]: 330). En el periodo incaico sus entierros se hacían como correspondía a su calidad[24]. Las referencias sobre ellas insisten en su condición de casadas, a diferencia de las ñustas solteras. En Potosí, la primera referencia a las pallas se encuentra en Capoche en 1585. El autor las describe como *hermosas mujeres* (Capoche, 1959 [1585]). En 1600 estaban muy bien ubicadas y asimiladas a la vida urbana, llevando seguramente consigo la experiencia cusqueña. Al contrario de lo que se podría pensar, no siempre estaban en la Villa acompañando a sus pares varones cusqueños. A inicios del siglo XVII, según Ocaña, las pallas eran mestizas, hijas de india -seguramente cuzqueña- y español. Esto nos hace pensar que su rol en el incario -y que tuvo cierta continuidad colonial- fue la de mujeres preparadas para casarse como parte de arreglos políticos y de alianza con las provincias.

59 La descripción que hace de ellas Ocaña permite imaginarlas en todo su alcance:

> Hay también indias y pallas muy ricas, con quien los soldados están amancebados porque los sustenten. Y de éstas tienen los padres de la Compañía una cofradía del Niño Jesús, tan rica que en el mundo no hay cosa semejante. Y la mañana de Pascua de Resurrección hacen alrededor de la plaza una procesión digna de ver y de mandar a la memoria lo que en ella llevan; lo cual diré aquí como me fuere acordando: Delante iba un estandarte bordado tan rico que costó diez mil pesos: el indio que lo llevaba iba muy bien vestido, llevaba camiseta de brocado...Luego [llevaban] una cruz con manga, la mejor de todo Potosí...Iban por los lados en dos hileras muchas indias, todas en procesión, sin ir varón ninguno en medio, vestidas de muy finas sedas de terciopelo labrados y debajo del azú [acsu] un faldellín mejor que las españolas. Las líquidas [lliclla] - que son las que llevan sobre los hombros como mantos - de terciopelos y de damascos; y la ñañaca que es la ropa que llevan sobre la cabeza de lo mismo; los chumbes, que son con que se ciñen el cuerpo, eran de sus lanas de muchos colores, como ellas las usan, muy curiosas. Llevaban todas velas y cirios gruesos encendidos, y como era antes del amanecer, al romper del día, parecían tantas luces en la plaza que la tenían clara como si fuera salido el sol. ... Detrás de todo iban unas andas de plata, todas maravillosamente labradas v dentro el niño Jesús vestido con el traje e indio con yacolla [llacota] que es una camiseta sin mangas ... Y al fin tienen los indios de esta cofradía, que son los más ricos de Potosí, lo mejor de todo el pueblo (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 200).

60 Agrupadas en una cofradía, las pallas junto con otras indias ricas hacían ostentación de su riqueza en ocasión de las fiestas religiosas. Estas muestras de estatus eran también una forma de mantener su ascendencia sobre la población indígena que las respetaba como autoridades. Es muy probable que el origen de la riqueza de las pallas viniera de su entrenamiento para realizar negocios. En 1595, María Paco, india palla, compró 70 carneros de la tierra de algunos jefes de los pacajes para hacer sus transacciones (AHP EN 28 fs 4323). Asimismo, en la correspondencia que mantenían el capitán de mita de los lupaca con su administrador en 1639 -que veremos con más detalle luego- encontramos que eran varias pallas que manejaban el comercio de ají y coca, siendo garantes unas de otras.

61 Por otra parte, hay una relación entre la élite inca y los yanaconas. Varios de los descendientes de la etnia o la élite inca se transformaron en yanaconas en Potosí, lo que puede ser que significara una pérdida de estatus. Aunque la categoría de yanacona en tiempos prehispánicos era ambigua, en el periodo colonial, a pesar de que se remarcó su dependencia respecto de sus amos, también permaneció esta ambigüedad. Por ejemplo, en la probanza que hicieron en 1642 las descendientes -en realidad los esposos de las descendientes- de Diego Gualpa, el "descubridor" del Cerro de Potosí, pedían que se aplique la Provisión Real que les permitía llevar libremente daga y espada, vestir traje de español y no pagar tributos. Sin embargo, el capitán de los yanaconas de entonces, don Pablo Vázquez, dijo *con todo respeto* que deben pagarlo puesto que los descendientes de Gualpa, a pesar de llevar el título de "don", estaban empadronados y pagaron tasa como indios yanaconas (ABNB/Min-10.4 f. 347).

62 Sin embargo, los yanaconas urbanos tenían una categoría mayor que los indios del común, los mitayos y mingas, por ejemplo. Algunos de ellos estuvieron tan bien instruidos que hicieron las veces de *escribanos yanaconas ladinos,* para los trámites y probanzas en Potosí (Capoche, 1959 [1585]: 151). Las bisnietas del lamoso Diego Gualpa, Inés y María Amanca, ambas nacidas en Potosí, se casaron: una de ellas con un maestro barbero natural del Cusco llamado Diego Quispe Usca Guamán y la otra con Juan Rodríguez, probablemente mestizo, natural de Guamanga que había sido educado en el colegio jesuita del Cusco (ΛBNB/ Min-10.4). También en otros casos, las hijas de yanaconas parece que llevaron el título de pallas en una segunda generación[25]

63 Justamente en el padrón de yanaconas de la Villa Imperial de 1575 se puede establecer que cuando se reorganiza la sociedad andina en la Villa, aquellos yanaconas de origen cusqueño fueron elegidos como autoridades del resto de los indios. Lo que muestra la preeminencia de la gente del Cusco, todavía en el último cuarto del siglo XVI y aún hasta mediados del XVII. Este prestigio también está presente en la elección que hizo el famoso cacique quillaca don Juan Colque Guarache, que en 1601 figura casado con Beatriz Sisa Ocllo, india natural del Cusco (AHP EN 32, 1601 f. 2552-2552v). Así también otros caciques, como veremos luego.

64 Es en este Potosí pujante donde participaron los pueblos pastores andinos; y donde estudiaremos en detalle un par de casos, que puedan darnos luces acerca de su forma de inserción en una sociedad urbana y de mercado.

Los yanaconas en Potosí: uno de los sectores más dinámicos



Calle Lanza. Potosí-Bolivia. Foto Álvaro Balderrama

65 Si en un extremo de la sociedad estaban los mitayos y en el otro los azogue-ros, los grupos más dinámicos socialmente y más interesantes parecen ser los intermedios. De tal modo que a los yanaconas, que se fueron transformando en los artesanos de los siguientes siglos, Escobari los llama el "sector anunciador de cambios" (Escobari, 2001: 237). En un padrón de yanaconas de 1575, Escoban estableció que para esa fecha habían en Potosí 860 yanaconas, provenientes de 60 pueblos distintos; más tarde, Capoche indica que en 1582 habían 980. Posteriormente, la tendencia será hacia su constante disminución o, mejor dicho, su transformación hacia otras formas de trabajo manual especializado (Escobari, 2001: 208, 236-237).

Cuadro N° 5 Especialización de la mano de obra de yanaconas 1575

Huayradores	536	Sederos	4	Mercaderes	47	Pastores	3
Sastres	24	Herbateros	2	Zapateros	12	Carbonero	1
Azogueros	9	Herrero	1	Chacareros	18	Fundidor	1
Yanaconas	7	Panadero	1	Plateros	4	Pastelero	1
Carpinteros	3	Cazador	1	Silleros	4		

Fuente: Laura Escobari 2001: 240, sobre la base del padrón de yanaconas ACM CR 26.

66 El padrón de yanaconas de Potosí[26] fue llevado adelante por don Alonso de Carvajal, como parte de la Visita General ordenada por Toledo. La información que nos brinda acerca de su rol urbano es sumamente importante. La especialización y gran diversidad de orígenes que ya fue remarcada por Escobari (2001), así como la preponderancia de los huayradores entre los oficios. Como el padrón fue realizado parroquia por parroquia, en 14 parroquias potosinas en 1575[27], se evidencia que en algunas de ellas todos los yanaconas eran huayradores, particularmente en las parroquias que se encontraban más cercanas al Cerro Rico, mientras que en parroquias como la de los carangas, que se encontraba más bien al norte de la ciudad, cercanas de los caminos hacia el altiplano andino, se

encontraban yanaconas que cumplían labores como la de mercaderes además de huayradores. Por otra parte, se evidencia que esta población estaba dispersa por todas las parroquias potosinas[28]. Las parroquias que albergaban a mayor cantidad de yanaconas eran las de San Pedro, con 116 casados, 16 solteros más 132 viejos (según las propias categorías del padrón); y la de Santa Bárbara, con 108 casados y 21 solteros.

67 Si tomamos como referencia la cantidad de indígenas de cada parroquia que contabiliza Ocaña, quien dice que la parroquia que menos mitayos tenía eran 900 sin contar mujeres y niños (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 176), tendríamos que en ciertas parroquias los yanaconas llegaban a un 10% de la población indígena.

68 A pesar de la calidad de los yanaconas como hombres con un oficio urbano especializado, dado el sistema colonial debían servir a un dueño. Aunque solamente en ciertos casos el padrón informa sobre el nombre del amo a quien sirven. La mayoría de ellos estaba sujeto a un "amo" y solamente encontraron 23 yanaconas *que viven por sí sin servir a nadie.* Entre los dueños notables de yanaconas tenemos al licenciado Polo de Ondegardo, encomenderos como Ortiz de Zárate, otro que parece ser yanacona del yanacona que era capitán de todos ellos, es decir de *don Alonso Copa, principal de todos los yanconas de esta villa,* hay también algunas mujeres "dueñas" de yanaconas como *doña Magdalena,* otros son sacerdotes como el famoso Damián de la Bandera[29] y también algún monasterio y finalmente, también tenía dos yanaconas don Carlos Inga, hijo del Paullu Inca[30].

69 Es importante recalcar que los yanaconas, del mismo modo que los ayllus andinos, se reordenaron en la ciudad con los mismos principios, de tal modo que cada parroquia tenía un principal que los representaba y había un capitán de todos ellos. En la elección de estas autoridades indígenas se evidencia el prestigio de los cusqueños, puesto que en la mayoría de los casos eran justamente del Cusco, mientras que el origen de los yanaconas se cuenta hasta de 60 lugares.

70 Se puede seguir algo del proceso que siguió este sector de la sociedad con los datos de otro padrón de yanaconas de 1672-73, es decir, casi un siglo más tarde[31]. El primer elemento es que se trata ahora de *yanaconas de Su Majestad,* ya no hay propietarios individuales, y siendo artesanos especializados sirven a distintas instituciones. Los oficios que realizan se han diversificado enormemente y sólo marginalmente aparece un *oficial fundidor,* que no sabemos si se trata de los antiguos y famosos huayradores del Cusco del primer padrón. Encontramos sí guitarreros, silleros, carpinteros, sastres, plateros, herreros, barberos, arrieros, palliris, sacristanes, cantores, panaderos, zapateros, bordadores de camisetas, pintores, sastres de hábitos y sederos.

71 Los registros tienen el siguiente tenor:

> Melchor Quispe natural desta villa bautizado en la Parroquia de San Pedro de ella, hijo de Juan Pedro yanacona de Su Majestad ya difunto, es signado al servicio del convento de Santo Domingo y paga de tasa tres pesos al año, es oficial zapatero de edad de veintiséis años, casado con Magdalena Cuz, sin hijos como parece de la partida... (AGN. RH. CR-Potosí, Leg. 1223).

72 Este ejemplo permite hablar de algunos elementos recurrentes. Muchos de los yanaconas son oriundos de la Villa, son a su vez hijos de otros yanaconas y están asignados en varios casos a conventos. Además no se trata de aprendices, sino de oficiales de algún oficio. En los casos que no fueran oriundos de Potosí, se encuentra la misma gran diversidad de origen de un siglo atrás, solamente que el Cusco ahora es un caso más, no el más significativo[32]. Sin embargo, el Alcalde Mayor de los yanaconas en 1672 era Miguel Guanchaca, oficial sastre de 30 años, natural de la ciudad del Cusco, siguiendo la tradición

de autoridades cuzqueñas. Un año más tarde este cargo estará en manos de don Ignacio Quespi Guamantupa, también natural de la ciudad del Cusco; se trata esta vez de un oficial barbero de 40 años. Por debajo de esta autoridad de los yanaconas, cada grupo de ellos tenía su alcalde, es el caso de Luis Guallpa, natural de Potosí, alcalde de los indios asignados al servicio del Convento de Santo Domingo; es *palliri* -escogedor de mineral- de 28 años, casado.

73 En ciertos casos, los empadronados dicen no recordar su origen y que son de padres desconocidos, lo que podría mostrar una forma de evasión de sus lugares originarios: "Pablo Martínez no se sabe dónde nació ni sabe dónde se baptizó ni sabe quiénes fueron sus padres. Agregase a yanacona de Su Majestad. Forastero oficial sastre de edad de 18" (*Ibíd.).* Otros muestran más bien un origen noble, pero afincado en Potosí, como Juan Quispe, natural de la Villa, hijo de don Diego Ochara, de Guamanga. También Pascual Alejo, natural de Potosí, hijo de Pedro Inga del Cusco o Don Juan Cusipaucar, que recibe de cada partida de la Casa de la Moneda tres pesos de algunos yanaconas que no pagan tasa. Parecido es el caso de Diego Muroclla natural de la Villa y reservado por viejo, pero casado con Ana Capax Sinchi, de evidente prosapia incaica. Algunos otros parecen ser mestizos por el apellido español o porque se lo indica expresamente, y por tanto no pagan tasa. También hay uno que otro zambo, como Juan Flores, hijo de zambo libre. Hay casos en que dos y hasta cuatro hermanos son yanaconas de Su Majestad. Asimismo, se los encuentra adscritos a diversidad de parroquias, como en el primer padrón, pero sirviendo al convento de Santo Domingo, de San Francisco. Otro grupo estaba asignado al servicio de fundición de barras de las Cajas Reales y Casa de la Moneda. En todos estos trabajos reciben un pago por su trabajo: *Trabaja en la Casa de la Moneda por paga que le hacen de tres reales cada día.*

74 Tenemos, entonces, que hacia 1670 la élite inca que estaba afincada en Potosí se había refugiado en el grupo de los yanaconas de Su Majestad, manteniendo todavía su ascendencia y prestigio, no así su número.

Comentarios al capítulo

75 Potosí no debería necesitar comentarios. Su fuerza, la duración de su riqueza y la magnitud de ella fueron suficientes para que se hiciera famosa en el mundo entero. Cómo no iba a marcar a la región donde se desarrolló. Entre la magia y la abundancia, así como en el derroche y el dolor, se desarrolló la ciudad-mina-ingenio-casa de la moneda desde el temprano periodo colonial.

76 Por esto la importancia de Potosí para los pueblos pastores que lo circundan y los que estaban obligados a participar en la mita. Toda la sociedad andina se adecuó a Potosí y Potosí a ella. Pero lo que nos interesa particularmente resaltar es que allí se construyeron núcleos de la élite de la sociedad indígena y allí funcionaron los nexos con el "mundo de afuera". Vínculos que permitían la sobrevivencia y que en realidad son la contracara de la movilidad, aquello que es característico del "mundo andino" y que tiene asidero cultural-social, pero también económico, pues para moverse en el espacio hacen falta puntos de apoyo y éstos parecen ser las autoridades étnicas que se establecen en puntos clave, y el principal de ellos fue Potosí. La otra vertiente de esta movilidad es un Estado que impone y con el que se interactúa de distintas maneras, desde la aceptación, pasando por la negociación y el reclamo hasta la rebelión.

77 Por esto hemos enfatizado en tres aspectos: la mita en Potosí, la función económica y la presencia de la élite indígena. Los dos primeros temas muy conocidos y el tercero bastante menos. Esta contextualización era necesaria para entender los siguientes dos capítulos, que se refieren a la forma en que ciertos pueblos pastores se insertaron en la economía potosina.

NOTAS

1. Se trata de ponencias presentadas al coloquio de minería colonial llevado a cabo en Sucre en junio del 2006, como veremos más adelante.
2. Assadourian también mostró cómo esta economía estaba en gran parte subvencionada por la renta campesina (y pastoril, podríamos añadir nosotros).
3. Roberto Choque, "Los mitayos de Pacajes y los azogueros de Potosí". En Retornos N° 5, La Paz, 2005. Se trata del artículo que Roberto Choque realizó para su ingreso a la Academia Boliviana de la Historia.
4. El ejemplo que daba Polo se refiere a los indios de Achacachi, que hicieron un reclamo legal porque solamente un grupo de ellos estaba permanentemente en Porco, gozando de los beneficios de la mina, mientras los otros se quedaban en sus lugares de origen.
5. Palabra en aymara que significa "hombre de plata"
6. "Asentadas treguas con los vicuñas el año 1624...Representación del Cerro en fiesta por canonización de Ignacio de Loyola, en medio del cerro estaba un venerable viejo que significaba el Cerro sentado en una silla vestido de tela de plata y corona imperial en la cabeza, puestas las manos en forma que parecía sacarse las entrañas de plata y arrojarlas a muchos hombres que delante estaban,... La Villa también se representaba como... un globo muy grande de azul y plata sobre el cual se veía la Villa Imperial de Potosí en forma de una grave y hermosa doncella vestida de rica tela de plata con cetro en la mano y corona imperial en sus sienes, sus cabellos cubiertos de perlas y de la misma manera su cuello y manos. La silla en que esta sentada era de fina plata y de cojín le servía una porción de barras del mismo y acendrado metal. A su lado siniestro estaba de gallardo pincel las armas de esta Imperial Villa y al lado diestro las armas reales, a cuyos pies con su diestra mano ofrecía una barra de plata. A las cuatro partes del globo estaban cuatro ingenios formados de cedro (que significaban la famosa Ribera) moliendo sus ruedas el precioso metal con admirable artificio". (Arzans, 1965 [1700-1736]: 390).
7. CPLA T.5 f. 273; CPLA T. 6 f. 112-113,115, 119-119; CPLA T. 7. f. 433v-435; CPLA T.8 f. 20v; CPLA T 8 f. 20. Ver Medinacelli, "La experiencia de la ciudad andina". En Marcela Inch y Andrés Eichmann editores. *La construcción de lo urbano. Potosí y la plata. Siglos XVI y XVII,* Ministerio de Cultura de España, Fundación Cultural del Banco Central, ABNB, Sucre, 2008.
8. Ver Golte *Repartos y rebeliones. Tupac Amara* y *las contradicciones de la economía colonial,* Lima, 1980.
9. Agradezco a la Lic. Marcela Inch, directora del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, por proporcionarme esta fotografía del cuadro que se encuentra en el Museo de Charcas, en la ciudad de Sucre. El cuadro está orientado con el sur arriba de modo que en la parte superior del cuadro está el Cerro Rico y delante de él otro cerro más pequeño llamado Huayna Potosí. Al pie se encuentra desplegada la ciudad y a la izquierda las lagunas artificiales construidas entre los siglos XVI y XVII.

10. En el coloquio "Minería y metalurgia en los Andes del Sud. Desde tiempos prehispánicos al siglo XVII", llevado a cabo en las ciudades de Sucre y Potosí en junio del 2006, el tema de la hauyrachina, como es más frecuente denominarla hoy, ha sido uno de los que se trató con mayor énfasis. Los trabajos de arqueología muestran que consiste en una técnica utilizada desde tiempos preincaicos y desarrollada en lugares de tradición minera como el sur del sur andino. Es decir, Atacama y Lípez (ponencias de Diego Salazar y Hernán Salinas, de la Universidad de Chile; y Carlos Angiorama y Axel Nielsen, del CONICET Tucumán). Por nuestra parte, pudimos hacer un seguimiento de la difusión de su uso a partir de Potosí. Allí fue el sistema más utilizado desde su "descubrimiento" en 1545 hasta la introducción del beneficio de la plata con azogue en 1575. Según Capoche, el sistema de la huayra era en un 60% más eficiente que los hornos de fundición de origen español. Lo interesante es que, según un padrón de yanaconas de Potosí de 1 575, trabajado por Laura Escobari (Capítulo 2, 2001), el 80% de los yanaconas registrados era de origen cusqueño y de ellos prácticamente el 100% eran huayradores. Es decir que este conocimiento había sido apropiado por una élite incaica. En 1600, el franciscano Ocaña nos relata que las mujeres de los mitayos subían al cerro llevando comida una vez a la semana a sus compañeros y ellos les entregaban subrepticiamente trozos de mineral que era fundido por ellos en las huayrachinas, de modo que se feminizó este conocimiento minero. Por otra parte, la existencia de un enorme mercado de carbón en la ciudad de Potosí nos permite suponer que el trabajo de fundición no implicaba necesariamente también el de elaboración del carbón para su funcionamiento, lo que significa una especialización en las diversas etapas. Los datos posteriores dan señas de un constante retroceso en su uso, pero no su desaparición. Resulta siendo una novedad la foto de un huayrador del siglo xix junto con su jumento, publicada por Robert Peele en 1893 "A Primitive Smelting – Furnace", en *The Scholl of Mines Quarterly 15* y que fue el motivo del afiche del coloquio. En una ponencia del equipo interdisciplinario que trabaja sobre Porco, dirigido por Mary Van Buren, los estudiantes del mismo expusieron todo el proceso que hoy en día realiza don Carlos Cuiza en Porco en su propia huayrachina. Don Carlos lleva a cabo todas las etapas aprendidas de sus padres y abuelos, desde la preparación de la leña, elaboración del carbón, fundido en sus dos huayrachinas y separación de los metales en otro horno llamado tocochimbo. El detalle de la etnografía llevada a cabo muestra lo complejo de este proceso: desde el conocimiento del tipo de leña, las cantidades de leña, taquia, tipos de tierra, etc., la forma de ubicación, el cuidado que requiere durante varios días hasta llegar a la huayra, que en sí misma es otro fino conocimiento de las acciones físicas como el viento hasta química según los elementos utilizados. En todo este proceso por supuesto que no estuvo ausente el aspecto ritual, de ruego y cariño hacia la "abuela huayrachina".

11. "*Este don Christoval Topa Inga es el mismo a quien por otro nombre (antes de ser baptizado) llamavan los Indios Paullo Topa Inga... tuvo muchos hijos assi en el Cuzco, como en Copacabana, fue padre de Don Carlos Inga y abuelo de Don Melchior Inga, el que murió en España. Este Paullo Topa, tuvo un hijo en Copacabana, entre todos más señalado, que fue Don Francisco Tito...*" (Ramos Gavilán [1621], 1988: 189). La misma referencia de Ramos Gavilán presentó Roberto Choque en su ponencia leída en el Congreso de Americanistas (Santiago de Chile, 2003).

12. Según propuesta de Platt y Quisbert. Comunicación personal.

13. La bibliografía sobre Potosí es extensa, aunque dispersa, este resumen que presentamos se encuentra en un trabajo nuestro denominado "Potosí: la experiencia de la ciudad andina", y es parte de una publicación colectiva que se encuentra en prensa.

14. Con un real se podía comprar dos libras de pan y solamente en ciertas ocasiones, como en Semana Santa, se hacía por la Cuaresma algunos medios reales (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 197).

15. "Según lo que yo vi el año del señor de mil y quinientos y cuarenta y nueve en este asiento, siendo corregidor en él y en la villa de Plata por su Majestad el licenciado Polo" (Cieza [1573], 1986: 290).

16. Tanto los registros de escrituras donde se anotan las transacciones, como los testamentos y algunos litigios dan cuenta de ello.
17. El tema de la élite indígena en Potosí es tremendamente amplio y fundamental que merece un trabajo extenso y profundo que está por hacerse. A pesar de que hay algunos trabajos monográficos importantes como los de Roberto Choque sobre los Fernández Guarachi y el cacique Chipana de Pacajes o el de Teresa Gisbert sobre el papel de los caciques en el proceso de mestizaje (1992); un trabajo sobre la élite indígena en Potosí, aún no se ha hecho.
18. Tanto don Juan Colque como Juan Ayaviri Coysara presentaron sendos memoriales al Rey solicitando una cantidad de privilegios y reconocimientos, entre los que se pide ser capitán de mita en Potosí, ambos memoriales han sido parcialmente publicados por Waldemar Espinoza Soriano.
19. EC 1677.1 Autos seguidos por Martín Yavi y demás principales del pueblo de Colquemarca de la parcialidad de Samancha-Aransaya (Carangas) sobre se declare ser de dicho pueblo Mateo Joseph Yavi y que acuda a la cobranza de las tasas como capitán nombrado para ello.
20. Alcidcs Pareja describe un documento del Archivo de Indias sobre el plan de los indios de levantarse y entregar la *provincia de Potosí* a los ingleses. AGI, en el expediente de méritos de Diego Trejo, Chantre de la Catedral de La Plata.
21. El subrayado es nuestro. La forma en que Capoche se refiere a este colegio nos hace pensar en un modo familiar al colegio que para 1585 habría en Potosí. Se entiende que los pacajes fueran al Cusco, que les quedaba más cerca, en cambio Potosí estaba en el ámbito de los quillacas y charcas.
22. No se tiene evidencia de que don Carlos Inca viviera en Potosí. Bien pudo tener su yanacona sin su presencia en la Villa Imperial.
23. ANB, RE tic La Plata, año 1549. Publicado por Helmer, 1993: 80.
24. *Cuando moría alguna destas pallas o ñustas de cualquiera destas seis casas, la enterraban* y *a cada una ponían encima de lu sepultura la insignia real del inca; hacían grandes bóvedas que cabrían de mantas y muchas joyas de oro y plata. Según Murúa* (Texto Gisbert chullpas de carangas).
25. ANB, EP 23, testamento de Marcos Quispi Topo, yanacona [f. 414r-415r], 1575.
26. Agradecemos a Laura Escobari por la posibilidad de revisar una copia de esta revisita.
27. Las parroquias donde se encontraban los yanaconas fueron en el siguiente orden de la visita: San Sebastián, San Pablo, San Francisco, San Cristóbal, Nuestra Señora de la Merced (que no aparece en el plano de Mesa y Gisbert), San Juan, San Pedro, San Agustín, Santiago, Santa Bárbara, San Benito, Nuestra Señora de los Carangas (que luego se llamará San Lorenzo) y San Bernardo (Padrón de yanaconas de Potosí, AHP).
28. Es fácil evidenciar que la visita se hizo de este a oeste, comenzó por la parroquia de San Sebastián y concluyó en la de San Bernardo.
29. Autor de un confesionario para indios.
30. Paullu Inca era hijo de Huayna Capac y hermano de Manco Inca. Mientras el primero colaboró con la entrada de los españoles al Collasuyu, donde tenía gran ascendencia, su hermano Manco -tal vez en acuerdo con Paullu- resistía la invasión europea en Vilcabamba.
31. Este documento se encuentra en el Archivo General de la Nación de Lima, Real Hacienda Cajas Reales-Potosí, Leg. 1223.
32. El documento señala como lugares Trujillo, Larecaja, Cochabamba, Cusco, Tiquipaya, Arequipa, Chuquisaca, Sacaca, Miculpaya, Guamanga, Tarapaya, Chocaya. En otro legajo complementario al padrón *Legajo de las certificaciones de bautismo dadas por el factor oficial real de Potosí* de la misma fecha y también referida a los yanaconas figuran muchos otros lugares de origen.

Capítulo V. Caciques caravaneros y comerciantes

Introducción

1 Un trabajo que pretenda conocer las *estrategias pastoriles de inserción en un sistema mercantil* a principios del periodo colonial estaría absolutamente incompleto si no tomara en cuenta a los caciques comerciantes. Son varios los estudios que existen sobre ellos en este periodo, con diversos enfoques; y es quizás necesario enfatizar que la mayoría de los caciques comerciantes, si no todos, provenía de sociedades cuya base económica era el pastoreo. Tal el caso de don Diego Chambilla, cacique de Pomata y Chucuito, al cual hemos elegido como caso central para este acápite utilizando un extenso documento del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ABNB Min 124/1)[1]. A partir del estudio de la estrategia mercantil que desarrolló pretendemos abrir la discusión sobre lo que entendemos que se trata de una suerte de modelo cacical o comunal andino. Para ello utilizamos además dos propuestas sobre el asunto, la de Tristan Platt (1978, 1982) y la de Rossana Barragán (1985).

2 Silvia Rivera y Roberto Choque fueron quienes inicialmente escribieron sobre dos caciques comerciantes de la región de Pacajes; Rivera se ocupó de don Gabriel Fernandez Guarachi, de Jesús de Machaca, y Choque de Pedro Chipana, de Calamarca, publicando ambos autores en la revista Avances, de La Paz, en 1978. Más adelante, Choque siguió desarrollando el tema en varios artículos y en parte de su libro sobre Jesús de Machaca. (Choque 1987, 2003)[2].

3 Es interesante anotar que no se trata ya de discutir si la sociedad indígena participó o no en la economía de mercado, sino comprender cómo es que este sistema se constituyó en parte del modelo económico indígena desde entonces. Hasta mediados de los años 80, la tendencia predominante era suponer al modelo de mercado como elemento desestructurante de la sociedad indígena. Luego, como reza el título publicado por Harris[3] , se pasó a considerar y analizar la *participación indígena en los mercados surandinos,* lo que permitió tener otros enfoques. Hoy se da por sentada esta participación, por lo que

nuestro aporte entonces pretende señalar algunos elementos que van más allá, haciendo hincapié en lo que entendemos que fue la construcción de un nuevo modelo económico.

4 Aquí presentamos una propuesta del funcionamiento de un sistema económico que articula dos lógicas económicas en el periodo colonial, proponiendo desde el comienzo que éste se constituyó en el curso del S. XVII y estuvo estrechamente ligado a Potosí.

Los Lupaca y la economía pastoril

5 Podemos utilizar la rica y temprana información que se encuentra en la Visita de Chucuito para explicar ciertas bases del funcionamiento económico interno de los lupacas. Nos parece importante tomar como eje articulador la organización del trabajo para el tributo y así entender cómo funcionó la empresa comercial de los caciques[4]; pero no sin antes hacer un repaso a las características del tributo indígena en los tempranos tiempos de la colonia.

6 Una de las particularidades de las sociedades pastoriles es su funcionamiento asociado, de manera que mediante la organización comunal y en dependencia de las autoridades étnicas se aseguraba la subsistencia. Cuando argumenta Polo acerca de la inconveniencia de *no guardar a los indios sus fueros,* es decir, su sistema de organización comunal, nos da una lección de este su funcionamiento. Según los detalles que brinda, se trata de un sistema organizado por las autoridades y registrado minuciosamente en los quipus (Polo [1571], 1990: 110).

7 En cuanto a las referencias que reunimos del tributo que daban los lupacas al Inca, nos parece importante explicar que, al parecer, el sistema de mitas estaba destinado al trabajo para el Inca, mientras que los trabajos para el cacique y eventualmente para la comunidad eran realizados por todos en conjunto y no solamente por turnos[5]. Cada provincia debía dar su aporte al Estado conforme a la calidad de la tierra y cada una sabía también la cantidad que le tocaba llevar del producto que fuere. Lo mismo ocurría con el transporte conforme a la cantidad de ganado y con el mismo orden, de este modo se sabía lo que había que sacar de los depósitos para mandar al Inca (*Ibíd:* 122). Guarda del ganado, de los depósitos, su registro en quipus y el transporte, eran las principales funciones de las autoridades en el plano administrativo, seguramente tanto para el Estado como para la comunidad.

8 En la totalidad de los ejemplos que brinda Polo, se observa un sentido de equidad que orientaba toda la organización del trabajo para el tributo, unido a su vez a tres principios: 1) no hubo una tasa fija, sino que podía variar de año en año; 2) el tributo no se daba de los bienes propios, sino de los de la autoridad –a no ser excepcionalmente-; y 3) el trabajo se realizaba por turnos en el caso del Estado.

9 A su vez, el sistema de repartir lo que a cada cual le tocaba en el trabajo era sumamente complicado. Este sistema, de profunda antigüedad en el tiempo, tomaba en cuenta la capacidad económica y de trabajo de cada unidad familiar. Polo explica algunos detalles de conocimiento interno que entraban en consideración para establecer la cuota que a cada unidad familiar le tocaba en el tributo:

> ... los repartidores a quien se comete, sin preguntarlo a nadie, consideran y tienen atención a cosas que imposible venir a noticia de ningún forastero aunque estuviese allí dos años porque tiene atención a que el año pasado uno moró en casa de alquiler y al presente la tiene propia, y que el otro no tiene costa con un majuelo que al presente ya es viña y coge vino de él y que el otro año no tenía gallinas y que

> este las tiene y huevos que vender, o que ha criado un puerco que vale ocho o nueve ducados o que encerró paja o que le parió la yegua o que heredó alguna tierra o que se casó segunda vez con quien tiene hacienda. *(Ibíd.)*

10 El caso del Repartimiento de Paria con sus tres parcialidades: urus-pescadores, casayas-pastores y soras-agricultores, es por demás elocuente. Para dividir los 11.000 pesos que les asignaron como tributo, se juntaron alrededor de 30 indios principales y quipucamayos o marcamacamayos "puestos que dan sus voces con sus piedras y machices[6] lafrisoles puestos en el suelo con que hacen sus cuentas por la orden acostumbrada". Y al cabo de tres horas, delante del licenciado Polo, supieron lo que le tocaba a cada uno. Y de los 11.000 pesos a todos los pescadores les cupieron solamente 2.000, siendo que formaban más de la mitad de la población. El resto lo repartieron entre soras y casayas, pero no de manera igualitaria. Cuando Polo averiguó la diferencia, le explicaron que se consideraba que los urus no podían ir a Potosí para buscar el dinero, además que en tiempo del Inca los urus nunca entraron en contribución de ningún género (Polo [1571], 1990: 151). Es decir, en el sentido de equidad y de articular las diferencias, entraba también en juego la tradición[7].

11 Todo el detalle de la distribución del trabajo al interior de cada parcialidad *lo sabían sus mandones* y solamente la sobrevivencia estaba a cargo de cada unidad familiar, esto es la construcción de sus casas, elaboración de su ropa, calzados y herramientas. El papel de las mujeres en este contexto estaba ligado sobre todo al mundo comunal, interno, mientras que el tributo para el Inca –o el mundo externo– parece que estuviera en manos masculinas. Esto entendemos cuando Polo sostiene:

> … entiendo que la comunidad estaba siempre ocupada en unas cosas y en otras fuera del tiempo que se les daba para hacer sus sementeras y tejer sus ropas, aunque en esto último, por la mayor parte *lo hacían las mujeres* dígolo por que los más afirman que a esto no se tenía consideración ni ellas *por esta razón nunca trabajaban con la comunidad,* bien entenderá cuan poco les hacía el caso que les cupiese tejer, si el tiempo que lo hacían no estaban obligados a lo demás… (Polo [1571], 1990: 119. El subrayado es nuestro).

12 De modo que el paso de un estilo de vida basado en la colaboración mutua y organizado por las autoridades se enfrentó con otro que dependía más fuertemente de la iniciativa personal. Por esto los cronistas, y Polo con ellos, afirmaron que los indígenas –por lo menos en la primera etapa del periodo colonial– se procuraban apenas lo indispensable como si los excedentes, por principio, debían ser para las autoridades[8]. Según la explicación de Polo, el sistema que pretendía pedir tributo de manera individual e igual para todos[9] afectaba a los más pobres, a los que no tenían iniciativa, no tenían familia que les ayudase o finalmente a aquellos cuya *única hacienda es su trabajo* (Polo [1571], 1990: 169). Pero también beneficiaba a una élite, pues la fórmula comunitaria dependía de las autoridades que muy bien pudieron manipular en su beneficio, como luego se mostró bajo el sistema colonial. La organización comunal permitía tener ganado en común y cuidarlo en decenas de sitios diferentes, lo cual para una familia sola sería imposible (Polo [1571], 1990: 148).

13 Pero creemos que para la gente del común el beneficio que sacaban los caciques del sistema comunal era menos importante que la garantía de su sobrevivencia. Quizás por esto acudían al servicio del cacique cuando se les solicitara aún con excesos sin protestar, tampoco reclamaban porque a ello iba la comunidad en su conjunto, lo mismo cuando hacían las chácaras para las mujeres secundarias de los caciques. Finalmente, cumplían

con el cacique cuidando el ganado de la comunidad y de los que antes tenían para el Sol, el Inca, huacas y adoratorios.

> ... y aun sin esto hay ovejeros antiguos y son reservados de tasa y no se pueden visitar libremente, se sirven de ello los caciques donde los hay y alquilan lo que les parece y aun deben vender algo y en caso que algunas veces los principalejos murmuran de estos, no le van a la mano ni en su presencia se habla de ellos y aun en estas provincias de Chucuito de estos se han dado excesivas dotes los unos a otros porque lo han aprendido de nosotros, que antes no se usaba entre ellos. Y si el cacique pide veinte indios para negocio propio y aun para alquilarlos también los distribuyen entre sí y sin contradicción (Polo [1571], 1990: 162).

14 Sabemos que con el correr del tiempo, la propia legislación española abrió las posibilidades para el reclamo de las comunidades contra sus caciques. Son numerosos los expedientes donde se presentaron quejas al respecto[10], pero corresponden a un periodo más tardío. Mientras tanto, la autoridad del cacique en las primeras décadas de la colonia regía sin cuestionamiento; creemos que incluso hasta las primeras décadas del siglo XVII.

El tributo a Cari y Cusi según Garci Díez

15 La información que brinda la Visita de 1567, hecha por Garci Díez de San Miguel, permite conocer con detalle la movilización de la mano de obra como forma de tributo a los caciques de Hanansaya y Urinsaya. Esta información es la base indispensable para entender la articulación de la economía étnica con la mercantil que se producirá más adelante, la cual permitirá constituir lo que se puede llamar sistema cacical.

16 El siguiente cuadro muestra cómo cada cabecera entregaba tributo a los caciques principales, Cari y Cusi, de acuerdo a los rubros consignados seguramente en un quipu. A continuación elaboramos el cuadro N° 7 que reúne todas las cabeceras de acuerdo a las categorías internas, y exponiendo por separado a los “pastores” que si bien ya están incluidos en la categoría de “yanaconas”, nos ayuda a ilustrar información de relevancia para nosotros.

Cuadro N° 6 TRIBUTOS a Cari y Cusi-1567

Tributos \ Cabecera			Chucuito	Acora	Ilave	Yunguyo	Juli	Pomata	Zepita
Agricultura	CACIQUES	CARI	100 topos de papa, quinua y cañahua y otros años 60 topos. 16 indios y 8 indias para barbechar en un día un topo. 5 indios y 10 indias para sembrar en un día un topo. Dos veces diez indias para limpiar. 15 indios *de servicio* para sus chacras en Chucuito	20 topos Además Yunguyo un indio para guarda de sus chacras Acora e Ilave 3 indios cada uno			20 topos Además Zepita un indio para guarda de sus chacras y ahora no le hacen aunque la tierra está ahí		
		CUSI	50 topos de sementera. El cacique da la semilla 12 indios y 6 indias para barbechar. 4 indios y 7 indias para sembrar. 10 indios para limpiar 7 indios *que le sirven* que guardan sus chacras. 4 *indios que le sirven* guardan chacras en otras partes	Para 5 topos le dan 7 indios	Para 2 topos de tierra 3 indios	Para 7 topos le dan 11 indios	Para 6 topos le dan 7 indios	Para 10 topos le dan 10 indios	Para 7 topos le dan 11 indios
Transporte		CARI	40 o 50 cada año para que vayan con carneros del cacique a traer maíz a Sama, Moquegua, Capinota, Larecaja .y al Cuzco por coca. Reciben lana para que ellos rescaten para ellos Algunos van a Yungas. No se sirve más de ellos sino para el camino. Tardan 2 y 3 meses					Algunos *indios de servicio* que le dio el Inca envía a Yungas por maíz y otras cosas	
		CUSI							

Cuadro N° 7 Tributos a Cari y Cusi-1567 Resumen

Tejido de ropa de auasca y de cumbi	CACIQUES	CARI	Los sujetos a él cada año 5 piezas. El cacique da la lana	Unas veces les dan 1, 2, 6 ó 7 vestidos, según su voluntad, y para esto el cacique **no** les da lana Cuando necesita ropa de cumbi "ruega" a los caciques y éstos le dan					
		CUSI	12 piezas de ropa, la mitad de cumbi y la mitad de auasca. El cacique da la lana	Algunos años 1 pieza de cumbi y 2 de auasca de su voluntad	Algunos años 4 piezas la mitad de cumbi y la mitad de auasca	3 ropas de cumbi y auasca de su voluntad sin que de la lana	6 piezas de ropa de cumbi y auasca, el cacique no les da lana	3 o 4 ropas de cumbi y auasca por mitad, algunos años de su voluntad	3 piezas de ropa de cumbi y auasca a voluntad sin que les de lana
Pastores		CARI	10 *de servicio* para pastores Otros 20 además de los declarados				Los incas dieron a sus antepasados 10 *indios de servicio* en la puna, ahora serán 60 con su familia. Otros 9 *indios de servicio* que guardan ganado. Y otros 2 indios más		No le han querido dar
		CUSI	17 *indios que le sirven* le guardan el ganado que tiene en la puna de ovejas de la tierra						
Mitmas		CARI	25 indios *de servicio* en Moquegua para labranza *de sus chacras de maíz que allí tiene*	3 indios	3 indios	1 indio para sus chacras			
		CUSI	22 Indios distribuidos de la siguiente manera: 12 en Moquegua que le benefician 9 topos de maíz y les da carneros y costales para traer estiércol para el beneficio del maíz 3 en Sama que le siembran maíz 3 en Larecaja que le siembran maíz 2 indios en Yungas de Chicaloma le cogen cada año 3 o 4 cestos de coca 2 indios de los chinchaysuyus mitimaes de Juli que están en Moquegua para sus chacras que tiene allí						
Otros tributos		CARI	10 *indios de servicio* que le sirven de despenseros, para hacer ropa y guardar su casa. 2 indios de servicio le traen yerba y leña Pescado y huevos						
		CUSI	2 *indios que le sirven* le guardan la casa 2 indios que le traen leña y yerva, huevos y pescado						

CACIQUE \ TRIBUTO	*Sus sujetos* Trabajo en comunidad	*indios que le sirven* Yanaconas	Mitimaes	Mitayos*****	Pastores***
CARI/Hanan	140 topos 100 los de Chucuito y 40 los de Acora y Zepita 8.260 trabajador/día* Mas 8 trabajadores otras cabeceras	129	25 en Moquegua	5 piezas de ropa en Chucuito Otras cabeceras a voluntad 50 indios para el trajín por 2 o 3 meses	101
CUSI/Urin	50 topos 1950 trabajador/día ** 49 trabajadores entre el resto de las cabeceras	30****	22 distribuidos en Moquegua, Sama, Larecaja y Chicanoma	12 piezas de ropa en Chucuito Otras cabeceras a voluntad No menciona indios para el trajín	17

* Para este cálculo hemos tomado los valores dados por el mismo Martín Cari, es decir, 24 trabajadores para un topo/día para el barbecho. 15 trabajadores para 1 topo/día para sembrar y 20 para limpiar por dos veces. Estos 59 trabajadores hemos multiplicado por los 140 topos que indica. No tomamos en cuenta los 15 indios de servicio para sus chacras porque pensamos que se trata de yanaconas con otra forma de trabajo, quizás de supervisión.
** Para Cusi suman 39 trabajadores en las chacras en el barbecho, siembra y limpieza multiplicado con 50 topos. No sabemos la causa por la cual Cari calcula 59 indios para el trabajo de cada topo/día y Cusi solamente 39.
*** Estos pastores están ya Incluidos en la categoría de yanaconas.
**** Coincide con los 30 Indios que declaran los principales de Urlnsaya, p. 20.
***** Hemos denominado arbitrariamente mita, porque seguramente se organizaba por turnos, pero creemos que no se aplica al tipo de organización que conocemos como mita y estaba destinada a servicios al Estado.

Comentarios a los cuadros

17 Observamos en primer lugar que una enorme cantidad de mano de obra se moviliza en conjunto, pero solamente para determinados trabajos: el cultivo de papa, quinua y cañahua en las *chacras* que los caciques tenían en la puna muestra 8.260 trabajadores/día para Cari y 1.950 trabajadores/día para Cusi en las tierras altas. Es decir, Cusi recibe algo menos del 25% (24,17%) de la mano de obra comunal. Este trabajo se hacía en algunos días señalados, según el ciclo del trabajo agrícola y la distribución geográfica de las tierras; unos barbechaban, otros sembraban y otros limpiaban. Aunque los caciques no mencionan la cosecha ni el traslado a los depósitos comunales, en la declaración de los principales de Hanansaya de Acora se lee que en sus chacras le hacen todo: "Cogen, limpian y le ponen en su casa" (Díez de San Miguel: [1567], 1964: 94). Este es el conocido trabajo en comunidad en las *jaimas,* que tenía un alto contenido festivo e incluso ritual. Seguramente se trata del trabajo en comunidad que explica Polo, cuando indica que van todos sin que falte ninguno. Además de estos agricultores, los caciques declaran tener 47 mitimaes en los valles que cultivan cerca de 38 topos de maíz y alguno de coca. Por último, había 200 indios yungas registrados como parte de los lupaca en Sama, según el último quipu incaico (Díez de San Miguel: [1567], 1964: 66). Queda la pregunta sobre si esta cantidad de tierra era suficiente para que se hable de una autosuficiencia lupaca y si no era suficiente pudiese explicar la necesidad de intercambios.

18 La diferencia entre Cari de Hanansaya y Cusi de Urinsaya es aquí notable, pero aún así no tan marcada como veremos en otras actividades. Se puede cuestionar, por la cantidad de mano de obra movilizada para esta actividad, hasta qué punto hablamos de una sociedad pastoril; pero, por ahora, tengamos en cuenta solamente que el trabajo en las chacras constituye una labor eventual, si bien de alta significación para la cohesión comunal.

19 La cantidad de **yanaconas** que recibe cada uno de los caciques también es muy distinta, 129 para Cari (hemos descontado los 25 mitimaes que están en Moquegua) y 30 para Cusi. Nuevamente tenemos que se trata de aproximadamente 25% (23,25%) de la mano de obra comunal para Cusi. Murra (1964[11]) sostiene que la *Visita* muestra al pastoreo como la función básica de los *yanas;* e indica, además, que Cusi de Urinsaya tenía más ganado puesto que le entregaban cada año 17 pastores frente a los 10 que recibía Cari de Hanansaya. Nosotros hemos podido comprobar lo contrario haciendo un cálculo detallado de la mano de obra de cada uno de los caciques. Por una parte, la diferencia de estos siete pastores entre uno y otro se debe a que las autoridades recibían un pastor por cada ayllu: Hanansaya tenía solamente 10 y Urinsaya 17[12]; y por otra, Cari recibe pastores de otros orígenes: 20 de ellos no declaran su procedencia y el resto antiguos yanaconas que había heredado de sus antepasados, todos ellos ubicados en Juli[13]. En compensación con esta imagen menos ganadera de Urinsaya, tenemos que el ayllu Choquela de cazadores era parte de esta parcialidad. Además, si hacemos una suma a manera de comprobación de la cantidad de ganado que tenían los "indios ricos", por ejemplo, de la parcialidad de Hanansaya de Chucuito frente a la de Urinsaya de la misma cabecera, tenemos que la primera, a pesar de tener solamente 10 ayllus, tenía 14.605 cabezas; mientras que la segunda, con 17 ayllus, tenía 12.626[14] cabezas de ganado.

20 En el caso de los *mitimaes,* en cambio, hay una cierta equidad: Cari tiene 25 y Cusi 22; solamente tres menos y distribuidos en muchas más regiones. Hay que subrayar que el documento es claro en señalar que solamente los caciques tenían estas tierras, no obstante, no se debe descartar que los "indios ricos" pudieran también tener acceso a ellas o realizaran intercambios. Es cierto que hubo mitimaes en Larecaja, que provenían de todos los pueblos de la "provincia" Lupaca, que no figuran en el tributo a los caciques, y es posible que sean la muestra del acceso de los otros pueblos a distintas ecologías. También en Capinota *hay tres poblezuelos de indios pequeños,* siendo uno de ellos de coca –Chicanuma–, que trabajan en las chacras de los caciques, donde los ayllus de donde provienen reponen a los indios que mueren frecuentemente por el clima malsano. En Moquegua, donde recogen algún maíz, tienen que hacerlo utilizando importantes cantidades de guano que llevan de 20 leguas de allí de "unas islas que está dentro de la mar y a causa de esto y de tener muy poco ganado son indios pobres", por último los indios de Sama "son yungas e indios mitimaes puestos por el ynga y tienen algún ganado que les llevan los de la sierra en rescate de las dichas comidas" (Díez de San Miguel: [1567], 1964: 241-250).

21 En cambio, para los *trajines,* Cari tenía 50 indios y Cusi ninguno que él declare. Esta situación llama la atención. No sabemos si se trata de una deformación colonial, habiendo pasado algunos privilegios del Inca al cacique. Lo cierto es que si calculamos los tres meses de trajín por 50 indios, tenemos 4.500 trabajador/día. Si a esto unimos los pastores encargados al pastoreo tiempo completo: 101 para Cari y 17 para Cusi –que se encuentran registrados entre los "indios de servicio"–, tenemos que la mayoría de la mano de obra se encuentra destinada a tareas relacionadas con el ganado. Más aún si contamos el trabajo textil, las labores textiles.

22 Hemos denominado, tal vez arbitrariamente, *mita* a la forma de organizar el tributo en tejido, pensando en el sistema por turnos que funcionaba en otros casos. En este caso ocurre lo contrario que en el pastoreo: Cusi recibía 12 piezas y Cari solamente cinco, suponemos por cada unidad doméstica.

23 Entonces, estamos hablando de los lupaca como una etnia con una economía pastoril. Estos datos estadísticos se corroboran el famoso padrón de los "mil indios ricos" realizado en 1574, donde se evidencia que la riqueza de la región era ganadera; riqueza que no estaba solamente en manos de la familia de los caciques, sino en una élite distribuida por todos los ayllus, como muestra este padrón.

24 La enorme diferencia que se encuentra entre los pastores que sirven a uno y otro cacique, unida a la diferencia en indios de trajín que están a cargo de Cari exclusivamente, muestra –si estos datos son correctos– que el control de la economía pastoril estaba en manos del cacique de Hanansaya. Parecería ser que esta situación tenía origen prehispánico y será posible ver cómo se proyectará a la economía de mercado potosina.

25 Podemos intentar, asimismo, algunas reflexiones acerca de la división sexual del trabajo. En el pastoreo y en la agricultura existe una colaboración entre hombres y mujeres: ambos barbechan y siembran como unidades familiares. En el caso del pastoreo con *mujeres y muchachos* que cuidan el ganado, como dice la Visita. Pero en las otras actividades como tejido y transporte, la separación es más tajante. Las mujeres son las tejedoras de la ropa de *auasca y* los hombres de *cumbi.* Por otra parte, son los hombres los que hacen los largos viajes con las recuas de llamas, al menos ellos son contabilizados como los tributarios en este rubro.

26 Finalmente, quizás la mejor muestra de esta economía pastoril se encuentra en las preguntas que hacen Cari y Cusi a los testigos de su probanza acerca de la calidad de su tierra:

> ... si saben etc. que por ser esta dicha provincia como es tan estéril y más que otra ninguna de todos estos Reinos a esta causa los naturales de ella andan siempre muy ocupados en traer como lo van a traer los mantenimientos lejos de esta provincia y si no lo fuesen a traer de fuera parte no se podrían sustentar los naturales de ella aunque el año acuda prósperamente
>
> si saben etc. que si no fuese por los ganados que tienen algunos de los naturales de esta dicha provincia con que van a comprar los mantenimientos muy lejos de esta dicha provincia, que esta dicha provincia sería inhabitable por su esterilidad y que mediante los dichos ganados está poblada y se sustentan los dichos naturales de ella (Díez de San Miguel [1567], 1964: 147-148).

Los lupaca en el mercado potosino

27 Ni la participación mercantil ni la estrecha relación de los lupaca con Potosí debería llamarnos la atención. En la Visita de Chucuito se deja establecido que antes de 1570 los lupaca enviaban 500 trabajadores a las minas con la finalidad de cubrir el tributo para con la Corona, antes de la mita establecida por Toledo.

28 Las labores que realizan los lupaca en Potosí datan del comienzo mismo de la actividad minera. Según Bakewell, en un juicio del año 1545 un contingente de trabajadores lupaca había ido a Potosí bajo el control de la Corona. Y a fines de la década de 1550 se sabe que los lupacas realizaban el transporte de madera y carbón, venta de carne, construcción de murallas y casas, y la elaboración de velas y chicha (Bakewell, 1989: 69). Siguiendo su tradición de llameros viajeros de intercambio entre distintas ecologías, encontraron en Potosí un espacio ideal. Se trata, por tanto, de una muy temprana incorporación a un sistema mercantil, favorecida por Potosí.

29 Hemos interpretado esta actitud como una lógica con raíces en el periodo precolonial, que organizaba el pago del tributo mediante el uso de la fuerza de trabajo en espacios considerados del Inca: sus tierras, sus ganados, sus construcciones, etc. En tiempos coloniales Potosí, como la mina del nuevo soberano, sustituyó las posesiones del Inca. La investigación de Platt y Quisbert sobre el "descubrimiento" de Potosí explica el papel que jugó la mina como elemento de negociación ante el bando realista en el periodo de las guerras civiles, entregando al Rey la portentosa mina que había sido del Inca (Platt y Quisbert, 2006)[15].

30 Probablemente esto haya sido lo que permitió justificar la mita a las minas sin mayores problemas. Pero como Potosí no era solamente la mina, sino el mercado nacido al calor de su explotación, se construyó un espacio urbano sin precedentes en la historia andina. Este mercado potosino, entonces, no era un lugar muy claramente definido aún; no era del Rey propiamente dicho, y era a la vez un espacio ajeno a la comunidad. Pensamos que esta última cualidad fue la que orientó la manera en la que fue percibido por los lupaca, y seguramente los demás indígenas, y en consecuencia así fue utilizado. De este modo, no solamente trabajadores mineros, sino comerciantes de todo el virreinato peruano pronto llegaron al todavía asiento minero de Potosí. Recordemos el asombro de Cieza de León tan pronto como 1549, cuando habla del portentoso tianguis potosino.

31 Nos parece importante anotar estas continuidades que posibilitan una relectura de la historia entre periodo prehispánico y el colonial algo más fluida, y sin con esto pretender negar el tremendo choque que significó la conquista española. Estos posibles continuos procesos muestran a una sociedad indígena no apabullada, sino vigorosa y creativa, y redimensionan un periodo colonial más allá de la sola resistencia[16].

Los caciques comerciantes en el siglo XVII

32 En 1629 se suscitó en la Villa Imperial un pleito por los bienes del cacique don Diego Chambilla de Pomata, administrados por Pedro Mateos[17]. El problema surgió a raíz de la muerte de este último y de las cuentas pendientes que no rindió su hijo, Juan Ignacio Mateos. El problema involucraba más de 20.000 pesos que dice Chambilla que se le debían (ABNB Min 124/l)[18]. Si bien se trata de una suma elevada, comparando, por ejemplo, con los recursos que tenía Gabriel Fernández Guarache, quien en su testamento de 1673 recuenta solamente entre sus 33 deudores la suma de 40.228 pesos (Rivera, 1978: 16), vemos que hubo caciques aún más acaudalados. Estos montos dan una idea de las importantes sumas de dinero que manejaban los caciques andinos relacionados con Potosí. Refleja un periodo de auge de la economía mercantil colonial. La crisis del sector mercantil va a tener lugar, según los estudios de Assadourian, recién entre 1660 y 1740/50 (Assadourian, 1982: 15).

33 Tal como mostró Choque para el caso de los pacajes, muchos caciques aymaras participaron en este mercado y lograron importantes fortunas[19]. Ellos comercializaban una variedad de productos entre los que destacan el vino y la coca. Hasta fines del siglo XVI el vino de Arequipa tenía el mayor trajín hacia Potosí. Más tarde se introdujo vino de otras zonas como Moquegua y los valles paceños (Choque, 1987: 359-360). Sin embargo, parece ser que el vino de Lucumba, por ejemplo, estaba entre los más cotizados por su calidad. La coca, por su parte, primero se llevó del Cusco y luego fue la clave para el desarrollo de La Paz, cuya coca de los Yungas fue la base de su economía hasta el siglo XIX.

Eran miles de cestos de coca que circulaban por el altiplano y llegaban hasta Oruro, y principalmente a Potosí. Gabriel Fernández Guarachi, cacique principal de Jesús de Machaca, basaba su inmensa riqueza principalmente en el comercio de coca que se realizaba, junto con otros productos, de importancia secundaria en sus 2.500 carneros de la tierra (Choque, 1987: 361).

Diego Chambilla

34 Diego Chambilla era un cacique joven, en 1629, declara tener 36 años de edad (*Ibíd.* f.358v), lo que quiere decir que cuando en 1616 fue como enterador de mita de Chucuito a Potosí, tenía 23 años. Entonces comenzó a hacer funcionar un complicado sistema para hacer buenos negocios en la villa. Este sistema había sido ya instalado por el padre de Chambilla, don Cristóbal Catacora, que al parecer vivía en Potosí[20]. Tenía sus negocios repartidos entre muchos productos, como veremos con mayor detalle, aunque parece ser que el ají jugaba un papel particularmente importante.

35 Cuando acabó su tiempo como capitán de mita, Chambilla decidió retornar a su tierra y dejó como su hombre de confianza a Pedro Mateos, seguramente un criollo que se había desempeñado como escribano en Potosí. Ambos mantuvieron una nutrida correspondencia durante por lo menos diez años, donde iban y venían los encargos y las cuentas. De regreso a Pomata, don Diego recibía algunos encargos, particularmente bienes de lujo, según parece por la correspondencia: un vestido morado de seda, algunos sombreros, y cadenas y cintillos de oro[21]:

> Tengo una cadena de oro barata que a mas de dos meses que la hube solo para vuestra merced que es una de las mejores y mas vistosas y relumbrantes que hay (*Ibid.* f. 122v).

36 Pero además Chambilla se casó con la hija del escribano, con lo cual sellaron su confianza.

> ...a mi hija esposa de vuestra merced se darán mis encomiendas, cadenas hay de oro...Potosí,... Noviembre 8 de 1619... de vuestra merced muy servidor. Pedro Mateos (ABNB Min 124/1 f.108.)

37 El suegro también se hizo cargo de la educación de uno de los hijos de Chambilla, que vivía con él en la Villa Imperial:

> Su hijo de Vuestra Alerced está con salud y lee en libro y carta aunque no muy expertamente y el maestro se fatiga por ponerlo a escribir a lo cual no lo consiento hasta que sepa bien leer que el escribir es fácil y de noche escarusa y se enseña en tomar la pluma, es honesto y vergonzoso y huye de no dar ocasión a los azotes, oye misas rezando sus devociones *(Ibíd.).*

38 Cuando murió el escribano Mateos, aunque el escribano a cargo del caso y el albacea de Pedro Mateos fueron en varias oportunidades a la casa del difunto y llevaron “dos llaves de dos cajas que estaban cerradas y en ellas se buscaron los libros y papeles que en ellas había, no se halló cosa alguna tocante al dicho don Diego...” (*Ibíd.,* 1.103v). Entonces se recurrió a revisar las cartas de la correspondencia y a escuchar a los testigos.

Los negocios de Chambilla

39 Los negocios del cacique de Pomata y *cacique enteradorde mita de Chucuito* tenían que ver con dos rubros: la venta de productos que enviaba desde su tierra a Potosí y el alquiler de algunas casas, y pulperías, en la misma villa. Hemos elegido algunos elementos que

consideramos que formaban parta importante de este sistema comunal-mercantil, encontrados tanto en la correspondencia como en la declaración de los testigos. Los aspectos elegidos son los siguientes:

1. Las mercancías
2. El capital de partida
3. Los saberes andinos
4. La mano de obra
5. Las redes sociales
6. El transporte
7. La visión del mercado

Las mercancías

> Primeramente en catorce días del mes de septiembre de mil y seiscientos y diez y nueve años envié desde el dicho pueblo de Pomata al dicho Pedro Mateos *noventa cestos de ají bueno* de lo que se coge en el valle de Sama para que lo vendiese y me remitiese su procedido teniendo noticia tenia mucho valor en la villa de Potosí el ají por tener aviso valía a quince y a diez y seis pesos el cesto.
> Iten. Envió al dicho Pedro Mateos juntamente con el dicho *ají setenta piezas de ropa de abasca* la mitad de hombre y la otra mitad de mujer que a la sazón el común precio de ella vale en Potosí a siete pesos y medio poco más o menos.
> Iten. Con la dicha hacienda envío al dicho Pedro Mateos cuarenta *carneros de la tierra* muy buenos que lleva la dicha hacienda que valían a ocho pesos y cuando menos a siete pesos cada cabeza.
> Iten. Así mismo envío al dicho Pedro Mateos hoy dos días del mes de septiembre de mil y seis [f. 163v] cientos y veinte y dos años y despaché *seis cientos cestos de ají de Sania* muy bueno por noticia que tengo de que tiene mucho valor en Potosí a nueve pesos y cuando menos a ocho pesos cada cesto.
> Iten. Envío al dicho Pedro Mateos *doscientas botijas de vino bueno del valle de Locumba* y rehenchido que valía en la dicha villa de Potosí a once y a doce pesos cada botija.
> Iten. Así mismo envío a la dicha villa de Potosí en primero día del mes de enero de mil y seiscientos y veinte y tres años consignado al dicho Pedro Mateos doscientos y ochenta y ocho cestos del *ají bueno del valle de Sama* que lo trajo a su cargo Pedro Guacoto principal con otros indios.
> Iten. En el dicho día envío al dicho Pedro Mateos *cien cargas de chimo* juntamente con el ají de arriba que lo llevó todo el dicho Pedro Guacoto y me volvió de ganado que lo llevo.
> Iten. Así mismo envío al dicho Pedro Mateos en primero de septiembre de mil y seiscientos y veinte y cuatro años *ciento y cincuenta y ocho cestos de ají bueno de Sama* que lo llevó a su cargo Pedro Grande principal que tuve aviso tenía de valor cada cesto a ocho pesos.
> Iten. Así mismo envío a la dicha villa de Potosí consignado al dicho Pedro Mateos en cuatro de enero de mil y seis cientos y veinte años *ciento y quince ovejas de la tierra machorras* muy buenas que su común precio es a cinco y seis pesos cada cabeza.
> Iten. Envío al dicho Pedro Mateos juntamente con las dichas ovejas cincuenta pacos buenos y abundantes de lana que valen y es su precio en Potosí a cuatro pesos.
> Iten. Así mismo envío al dicho Pedro Mateos *ciento y cuarenta carneros de la tierra buenos* que a la sazón valía en Potosí a seis pesos cada cabeza.
> Iten. Así mismo envío al dicho Pedro Mateos *cien cargas de chuño* que valía a la sazón seis y siete pesos carga todo lo cual trajo a su cargo Baltasar Puchuri y Pedro Alanoca y otros indios que me trajeron razón de su entrego.
> Iten. Así mismo envío con el dicho ganado al dicho Pedro Mateos *diez cargas de pescado seco de boguillas* que su común precio en la villa de Potosí vale a quince y a

> diez y seis pesos carga.
> Iten. Así mismo envío al dicho Pedro Mateos con el dicho ganado *diez botijas* [f. 164v] *de vino de Locumba* bueno que su valor en Potosí es a once y a doce pesos cada botija todo lo cual lleva en su poder los dichos Pedro Alanoca y Baltasar Puchuri principales y otros indios.
> Saque esta cuenta de pedimento de Don Diego Chambilla autorizado en veinte y cinco días del mes de septiembre de mil y seis cientos y veinte y seis años y en fe de ello lo firme Miguel de Murcia escribano de su majestad. (*Ibíd.,* f.l64v).

40 Ají, ropa de abasca, carneros de la tierra, pacos (alpacas), vino, chuño y pescado eran los principales productos enviados para su comercialización. En distintas partes del documento se registraron además otras mercancías: pito de cañahua, harina de maíz y excepcionalmente coca. Es de primera importancia tener presente que las mercancías que entraron en el ámbito de negocios de Chambilla eran, con excepción del vino, productos de origen andino.

41 Al mismo tiempo, es interesante reparar en las distintas formas de almacenamiento de cada uno de estos productos, que a su vez era la forma en que eran comercializados. El ají se vendía en cestos, la ropa por piezas, el chuño por cargas, la cañahua por taleguillas, el vino en botijas y así sucesivamente. Estos datos que podrían parecer secundarios, tienen que ver con un problema de fondo: las medidas de volumen se utilizan en los sistemas económicos donde prima el intercambio, mientras que las medidas de peso se utilizan para medir el precio de las mercancías cuando éstas adquieren un valor monetario (Harris, 1987: 18). Encontramos aquí claramente un momento de tránsito que quizás se alargó durante todo el periodo colonial y se constituyó en una forma mixta de economía. Asimismo, en todos los casos, se podían almacenar por muchos años y casi siempre implicaban un trabajo previo a su venta; es decir, se trataba de productos con valor agregado.

El capital de partida

42 En casi todos los casos existe información indicando que los bienes comercializados provenían de las propiedades de Chambilla, los cuales funcionaban bajo una lógica que podemos llamar “andina”. En 1629 el testigo Baltasar Valero declaraba:

> A las diez y siete preguntas dijo que este testigo como natural que es del pueblo de Pomata sabe y le consta a este testigo que el dicho Don Diego Chambilla es hombre muy rico por que en sus tierras y pastos tiene quince o veinte estancias de ovejas de la tierra por que es cosa de grandísima riqueza del ganado de la tierra que saca cada año demás de lo cual sabe este testigo que tiene el dicho Don Diego otras tres estancias de ganado ovejuno de Castilla en que tiene siete u ocho mil cabezas de ovejas de Castilla y así mismo tiene otras dos estancias de ganado vacuno en que habrá cuatro o cinco mil cabezas de ganado vacuno y tiene muchas sementeras de papas y para hacer chuño y en el valle de Locumba una heredad de viña de mucha suerte y chácaras de ají que coge cada año mucha suma de ello y en esta villa tres pares de casas de vivienda en la parroquia de San Sebastián y otras en la de San Martín y dos pulperías de las buenas en la dicha parroquia de San Sebastián por lo cual sabe este testigo que nunca ha tenido necesidades ni pobreza que le obligase a apretar al dicho Pedro Mateos y como hombre tan rico se ha sustentado en esta villa tantos años enterando la mita y gastando de su hacienda con que es socorrido de su tierra con gran cantidad de plata comida y ropa con que se sustenta honradamente acudiendo a la mita cada lunes por su misma persona y esto sabe de esta pregunta y responde a ella (Ibíd. f. 293v-294. El subrayado es nuestro).

43 Diferentes testimonios confirman la importante cantidad que poseía tanto de ganado nativo como de ganado de castilla:

> A las diez y siete preguntas dijo que este testigo como natural que es del dicho pueblo de Pomata sabe este testigo y ha visto las estancias y ganados que el dicho Don Diego Chambilla tiene en el dicho pueblo de Pomata y sus términos que son más de veinte y cinco leguas de tierra en las cuales tiene quince o veinte estancias de ovejas de la tierra que es cosa de grande riqueza el ganado de la tierra que se saca de las dichas estancias cada año y así mismo sabe este testigo dos y tres estancias de ovejas de Castilla con siete y ocho mil cabezas de ovejas y cuatro estancias de ganado vacuno con seis o siete mil cabezas de vacas en las dichas estancias y en su pueblo muy grandes sementeras de papas y chuño y en el valle de Locumba una viña muy grandiosa y chácaras de ají en el valle de sama lo mismo (*Ibíd.* f.296-296v).

44 Otros testigos confirman sus posesiones de tierras para sembrar ají en el valle de Sama y Locumba (*Ibíd.* f.291)[22]. Propiedades que en algunos casos estaban en litigio con otras autoridades étnicas[23] Y no solamente funcionaban bajo una lógica andina, sino que según el testigo Pedro Liviso, natural del pueblo de Pomata, los bienes de Chambilla tenían origen en las disposiciones de tiempos incaicos:

> … dijo que sabe este testigo que el dicho Don Diego Chambilla es hombre muy rico y que tiene en términos de su pueblo y *en tierras que tiene desde el tiempo del Inga* quince o veinte estancias criando ganados de la tierra y ovejas y ganado de Castilla y vacas y de cerda y que de las dichas estancias y sementeras de papas que hace y de una viña que tiene en el valle de Locumba y ajiales que tiene saca cada año muy grandes rentas *(Ibíd.* f. 306v).

45 Entonces: tierras, casas, joyas y centralmente ganado parecen ser las principales formas que tuvo Chambilla de acumular capital. Fortuna que tuvo su origen en posesiones de tiempos precoloniales y en un posicionamiento social también con raíces en el pasado, pero que además Chambilla tuvo la capacidad de adaptar a los nuevos tiempos.

Los saberes andinos

46 En todos los casos cabe imaginar un trabajo previo que hizo posible que los productos llegaran a Potosí. El *ají* debía ser recogido en la costa de las haciendas que tenían allí. El proceso de secado, seguramente también lo hacían. Al mismo tiempo debían tejerse los cestos y acomodar el producto de manera que llegue en las mejores condiciones al mercado. Tanto por estos cuidados como por su origen, el ají de Sama era cotizado en Potosí a mejor precio, según sostuvieron en varias oportunidades los testigos[24].

47 El *vino* provenía de viñedos también ubicados en la costa, de Locumba, donde los lupaca tenían acceso privilegiado. Se trata, como indicamos, de uno de los productos más cotizados en Potosí. En la correspondencia de Chambilla constantemente se hace referencia a la competencia que había de otros comerciantes de vino, particularmente de otros caciques, así como de autoridades españolas de la Villa Imperial.

48 El cultivo, cosecha, pisado y procesado los habían aprendido de los españoles; pero ahora estaba en manos indígenas. El estudio de Barragán sobre los viñedos de Mizque muestra que los que elaboraban vino eran los yanaconas (Barragán, 1985: 131)[25], lo cual nos da indicios de las rutas de las mediaciones culturales. Las botijas también se las hacía artesanalmente de cerámica, protegidas por un tejido de estera, que luego dio lugar a los botellones conocidos como "damajuanas".

49 La *ropa de abasca,* diferenciada entre ropa de hombre y de mujer, implicaba a su vez un largo proceso artesanal: selección de los animales según calidad y colores de la lana, trasquilado, lavado y teñido. Las mujeres debían hilar y tejer y alguien debía recoger de todas las unidades domésticas la ropa que les tocaba tejer. Esto sin contar los ancestrales saberes femeninos acerca del tejido. Los testigos afirman que la ropa se tejía en Pomata[26].

50 El *charque,* uno de los productos más típicamente andinos, debía elaborarse de carne de llamas y alpacas, secado al frío del altiplano y amarrado luego. Lo mismo que el *chuño* y la *t'unta* (chuño blanco), que según Troll se consigue gracias a la domesticación del frío. Cosechar y elegir las papas adecuadas, hacerlo en la época y lugar precisos, deshidratarlos, y luego ponerlos en los sacos previamente tejidos era algo más que sólo intermediación en el mercado. Todo este trabajo se hacía en Pomata[27].

51 También se sabe que llevaban cargas de *bogas secas,* que provenían del lago Titicaca, de las pesquerías, según mostró Roberto Choque en su investigación –única referencia sobre las pesquerías coloniales–, algunos caciques de la zona del lago Titicaca tenían estas pesquerías. En 1672 Gaspar Gabriel Inca Yupanqui, cacique de Guarina, declaró en su testamento que poseía una pesquería y la isla Caqeata. Para su funcionamiento precisaba del trabajo de los urus de la comunidad, así como él, varios otros caciques poseían pesquerías (Choque, 1987: 359-360). Los pescados sufrían también un proceso de elaboración de secado al frío y con sal, para poder ser almacenados y transportados hacia Potosí.

52 La *cañahua* precisaba ser cultivada, cosechada y luego vuelta harina mediante golpes de palo, y ser guardada en teleguillas para su transporte y venta (Medinaceli, 1986)[28].

53 Los carneros de la tierra, tanto *llamas* como *alpacas,* servían principalmente para el transporte, pero en lo posible los vendían en Potosí para no llevar de regreso animales demasiado cansados y depreciados. El cuidado de los animales ha sido objeto de numerosos trabajos de antropología[29]. Allí se muestra el profundo conocimiento que se requería para su cuidado y reproducción: desde el momento de la parición que debía procurarse fuera en épocas del año de menor frío, luego el cuidado de las crías, la separación por sexo, por colores y por calidad de los animales, buscando tener ejemplares genéticamente escogidos. Luego el marcado, pastoreo, cuidado diario y cura de sus enfermedades, así como los rituales que los acompañaban, implicaban constante trabajo dividido según sexo y edades. Mientras las mujeres y niños pastaban y cuidaban diariamente al ganado, los varones se ocupaban de curarlos y hacer los viajes.

54 En el caso de Chambilla, la *coca* figura en muy pocas cantidades, que en cambio era uno de los productos principales del cacique de Pacajes, Gabriel Fernández Guarachi. Del mismo modo que los anteriores bienes, la coca requería de un proceso previo a su venta[30]. Para comenzar había que establecerse en una ecología particular, la de los Yungas. La labor con la coca debía ir desde la siembra, cuidado de la mata, cosecha especializada para no lastimar la planta en trabajo colectivo –el huachu huachu-. Luego el secado, que implicaba haber construido canchas especiales para esto. Finalmente, envasar en los famosos “tambores” de coca (Speddng, 1994).

55 Las cantidades que se comercializaban no eran menores, en un solo viaje se llevaron por ejemplo 200 cargas de chuño hecho en Pomata, 10 cargas de bogas secas, 210 botijas de vino, 140 llamas, 115 llamas gordas para carnear, 50 alpacas. En otras ocasiones se llevaron 72 cestos de coca, 60 piezas de abasca (25 de hombres y 15 de mujer), 40 llamas, 4

cargas de chuño morai, una taleguilla de pito de cañahua[31], 100 botijas de vino y 96 cestos de ají (*Ibíd.*, f. 105v).

56 Podemos suponer que en este trabajo cotidiano de hombres y mujeres del área rural es donde tenía lugar el comienzo de la empresa de Chambilla. No es necesario profundizar más para mostrar que la venta que se realizaba en Potosí tenía por detrás un largo, complejo y organizado trabajo comunal. No se trataba, por tanto, de un simple comercio, sino de verdaderas empresas de producción orientadas hacia su articulación al mercado. La pregunta pendiente es si esta mano de obra comunal se daba al cacique Chambilla como una forma de contribución –como evidencia la Visita de 1567– o si hubo un pago de por medio. Esta pregunta tiene relación con otra que se refiere a la articulación del sistema de tributo obligatorio con el sistema de libre mercado.

La mano de obra

57 Preguntarse acerca del origen de la mano de obra resulta clave para entender el funcionamiento de este comercio y encontramos dos vías posibles para su análisis. Una vía es intentar percibir en las preguntas, respuestas y alegatos, del pleito cuál es el grado de dependencia de la gente "del común" de Pomata hacia su cacique, lo cual nos daría una idea del acceso a mano de obra dependiente, no asalariada, pero incorporada sí a un sistema de reciprocidad; la otra vía, es buscar en las cuentas y otras declaraciones, los lugares donde se haga referencia al pago de jornales ya sea con dinero u otras formas de pago.

58 En la primera vía, el documento es contundente en mostrar un sistema cacical-mercantil o comunal-mercantil, con fundamento en el uso de mano de obra dependiente en el marco de las relaciones dentro de la comunidad. De los 39 testigos que presentó Chambilla, 33 eran indígenas naturales del pueblo de Pomata y de la misma parcialidad –Hanansaya– de donde era Chambilla. Todos ellos tenían una relación de dependencia con su cacique y trabajaron en el transporte. De los testigos, 21 frieron partícipes en el transporte de los bienes que enviaba don Diego desde Pomata a Potosí para que allí los vendiera Pedro Mateos.

59 En la segunda cabe subrayar que el propio Mateo –como vimos– se había emparentado con Chambilla mediante el matrimonio de su hija, por tanto, ingresó a la esfera de parentesco y reciprocidad del cacique de Pomata. En ninguna parte de la correspondencia se hace referencia a un pago por parte de Chambilla a Mateos, lo cual llama la atención por la dedicación que su trabajo implicaba. Pensamos que se trataba de un arreglo implícito donde Mateos vendía a más precio del que informaba a su apoderado, por ejemplo. En las réplicas del hijo de Mateos se hicieron unas cuentas donde se calculaban varios rubros a favor de Pedro Mateos por pago de sus funciones. Por ejemplo:

> Primeramente se le han de hacer buenos y rebajar al dicho mi parte de más de las partidas rebajadas en la sentencia a *cinco pesos por ciento de la administración y factoraje que tuvo de la administración* que tuvo a su cargo de las botijas de vino cestos de ají y cuarenta piezas de ropa de avasca.
> Iten. Se han de rebajar y recibir en cuenta al dicho mi parte *ciento y cincuenta pesos de la bodega en que tuvo el vino* más de una año y el tiempo que tuvo el ají. Iten. Se le han de recibir y pasar en cuenta al dicho mi parte *a cinco pesos por ciento de la cobranza de los arrendamientos de la pulpería* de san Sebastián que tuvo a su cargo y dio en arrendamiento el dicho Pedro Mateos (*Ibíd.*, f.474. El subrayado es nuestro).

60 En primer lugar, en la cadena de actividades se ubica el cultivo de las tierras y el trabajo artesanal –anotado líneas arriba– no registra en ninguna parte del documento referencia a un pago de por medio; pareciera darse por supuesto que era el trabajo que estos indios le debían a su cacique como tributo. Algo similar ocurría con el trabajo de transporte, del cual hablaremos en detalle en el siguiente acápite, que era realizado por gente de los ayllus de Hanansaya de Pomata, por orden de su cacique –como se observa en el cuadro-. Esta importante función era realizada por un principal más tres o cuatro indios que acompañaban la caravana; función que además, observamos, anualmente tenía como responsable a un principal distinto, por lo que suponemos una suerte de mita del transporte por ayllus. En el caso del principal Pedro Guacoto, según se destaca en la documentación, es clara su calidad de mayordomo del cacique y ya no un principal únicamente; siendo probable que en tal función recibiera un pago específico por su trabajo. En la réplica que hizo el hijo de Pedro Mateos, anota también que en un par de oportunidades se había dado dinero a los indios que llegaron con las remesas[32]. Este dinero no parece ser para salarios propiamente dichos, sino más bien un apoyo económico para su subsistencia en Potosí, o algo similar; esto parece tanto por el lenguaje en que consta en la réplica como por los montos mínimos para un trabajo de prácticamente medio año (considerando para cuatro indios: los dos meses de ida, otros dos de regreso, más el tiempo de descanso en Potosí). Nos preguntamos si estos *chacaneadores* llevaban algunos bienes para negociar por su cuenta, como encontró Assadourian en otra documentación (Assadourian, 1987). Creemos, que, aunque el documento que revisamos no dice nada al respecto, es igualmente probable que así fuera.

61 Entonces, al menos formalmente, no aparecen pagos por la mano de obra; el cacique la recibía como forma de tributo de los miembros de su parcialidad y cabría preguntarse por la reciprocidad de éste hacia su comunidad. En el documento constantemente se hace evidente o queda implícita en la intermediación que el cacique cumple con el poder colonial. De este modo, Chambilla está pendiente de lo que ocurre tanto con el tributo como con la mita, particularmente con esta última. Incluso llama la atención el lenguaje, en términos de parentesco, que utiliza Chambilla en su correspondencia para referirse a los miembros de su parcialidad:

> Los días pasados escribí a vuestra merced en el chasque en respuesta de una carta que recibí de vuestra merced y ahora despacho a estos *hermanos* a la ligera a Chuquisaca por un pleito que traigo con Don Carlos de León sobre una viña y haciendas en el valle de (Locumba) tirina Diego Chambilla (*Ibíd.,* f.219. El subrayado es nuestro)[33]

62 Por tanto, tenemos que elementos constitutivos del sistema económico que estudiamos son, por una parte, la relación colonial establecida entre la sociedad indígena y la Corona y, por otra, la relación de dependencia y reciprocidad del cacique con su comunidad. Recordemos la forma en que se inicia Chambilla en los negocios: cuando viajó muy joven a Potosí como capitán enterador de la mita; es decir, era en ese mismo ámbito donde ejercía tanto la reciprocidad económica, como además, también, cumplía funciones de intermediación legal y simbólica.

63 Asimismo, son numerosas las oportunidades en las que se refiere a que la riqueza económica del cacique es una garantía para cubrir la falta de mitayos[34]. La intermediación de los caciques con la corona muchas veces los convirtió en víctimas del sistema de explotación colonial[35], así como en otras los enriqueció en gran manera. Desde el punto de vista de lo simbólico, en los viajes los indios “del común” se sentían protegidos por un

cacique importante, rico y que los llamaba "hermanos", y se hallaba muy bien relacionado con el poder español. Por el otro lado, este poder enorgullecía a los capitanes enteradores [36], como se lee en una de las apreciaciones de Mateos: "El nuevo capitán llegó y vino a esta de vuestra merced segundo día trae ánimo de aventajarse..." (*Ibíd.,* f. 109v). El valor del prestigio era, por tanto, uno de los pilares del funcionamiento pleno del cacicazgo en el siglo XVII.

64 De vez en cuando se encuentran declaraciones acerca del problema de la mita y del tributo, ligados al tema del comercio, como si ambos estuvieran entrelazados:

> ...más le enviara si no hubiera de dar 200 [pesos] a su parte de vuestra merced mañana prestado en tantos trabajos como tiene con tan grandísima falta que hay de su mita... consta que faltan 972 indios y con tan gran falta vea vuestra merced lo que padecerá y lo que habrá de menester de plata *(Ibíd.,* f. 107).

65 El nuevo capitán llegó y vino... intento prender a todos los principales de la mita pasada para que en la suya le ayuden *(Ibíd.,* f. 109).

> ...en esta provincia [en Chucuito] anda embargando todos los bienes y haciendas y ganados de todos los caciques el gobernador por la retasa... y por ella estamos en la cárcel pública de esta ciudad de Chucuito en un calabozo oscuro encerrado y en el lecho no tanto por la retasa como a su particularidad de los indios alquilas... Chucuito noviembre de 1620 *(Ibíd.,* f. 110).

Redes sociales

66 La empresa del cacique Chambilla estaba inmersa en una red de relaciones sociales que anclaba en los ayllus de su parcialidad –Hanansaya de Pomata–, la cual se traducía en relaciones de dependencia por parte de sus indios "del común", cuya mano de obra podía solicitar con bastante libertad. En una de las misivas, Mateos pidió a Chambilla:

> ... será servido vuestra merced de escribir a don Francisco segunda persona me de un par de indias viejas o viudas para que por menudo vayan vendiendo en la plaza, otra para que vaya vendiendo las piezas de abasca y así como se vayan vendiendo vamos enviando y despachando a Vuestra Merced la plata (*Ibíd.,* f. 105v).

67 Asimismo, se relacionaba con una élite indígena de autoridades menores e intermedias, y además con autoridades étnicas superiores. En el primer caso, hablamos de los principales y caciques de ayllus de Pomata seguramente, que se encontraban unas veces en Pomata y otras en Potosí; y en el segundo caso, de don Bartolomé Cari, cacique Hanansaya de todos los lupaca. Las tareas fundamentales de los principales eran administrar la mano de obra mitaya, pero también participar como responsables de las caravanas de Chambilla hacia Potosí. Entre estos principales se destacan particularmente dos: don Pedro Guacoto, quien casi todos los años viajaba de Pomata a Potosí llevando el dinero, misivas y joyas de don Diego Chambilla, y era quien tenía relación directa con el administrador Pedro Mateos. El otro principal que destaca es don Pedro Visa que *fue de contador a Chuquisaca a seguir pleito una por viña* que tenía Chambilla contra un cacique de Urinsaya. Visa era natural de Pomata, Hanansaya; en 1629 tenía 40 años, habiendo llegado 10 años antes con la caravana enviada por Chambilla y registrado todo en su quipu que lo tenía entonces "como lo tiene hoy" (*Ibíd.,* f.239v)[37]. Decir *contador,* entonces es decir *quipucamayo.*

68 Una tercera articulación funcionaba con la familia tanto directa: su esposa, padre, hermanos e hijos, como política: suegro y cuñado. Todos estos niveles están presentes en el documento que utilizamos, participando en el negocio directamente.

69 También en Potosí se encontraban algunos españoles con los cuales hacían negocios, como los que alquilaban la pulpería (que según declaraciones eran "mineros")[38], Valladares que colaboraba con sus buenos oficios en algunos pleitos, etc. Igualmente, parecen tener relación permanente con un grupo de personas comerciantes, ajenas a la familia y a la comunidad, compuesto sobre todo por mujeres. Ellas vendían al detalle los productos que llevaban de Pomata; según varias declaraciones, se trataba de personas preferentemente conocidas.

> He traído a casa gateras conocidas y hanme negado a fieros y como veo se salen con ello se van a otra parte heles dicho que a 9 y medio, que son temerarias regatonas y molestas he vendido en dos días hasta cuatro v el uno fiado sobre prendas de plata (*Ibíd.,* f.106v)
> ...la mas diera a india fiado ninguno por ser unas demonias y trapaceras cambalacheras cimarronas e embusteras ando a cobrar de ellas y no acabo para enviar a vuestra merced el resto *(Ibíd.,* f. 113v.).

70 Estas mujeres comerciantes son en su mayor parte *pallas* o mujeres indígenas ligadas a la élite inca o regional. Ellas se garantizaban entre sí y manejaban el comercio en Potosí. Se las registra con datos muy particulares: "La palla que tiene la lliclla azul... Juana Guayro, cofrada del niño Jesús... Isabel Paipa palla... Isabel Paico palla...Teresa Chuy, su hija Madalena Ampa palla..." (*Ibíd*[39]).

71 Entonces, una parte de esta red de relaciones se encontraba en Pomata y la otra en Potosí. Una tercera era itinerante, se encontraba "caminando", dispersa en los valles de Sama, Lucumba y en las distintas estancias de una propiedad de territorialidad salpicada. En el centro de esta red de espacios y de personas se encontraba don Diego Chambilla.

La familia inmediata: mestización e intermediación

72 Para poner en marcha este sistema de trabajo y comercio, es obvio que se requería hacer funcionar una red de alianzas e intereses. Una forma muy andina, pero también española, de trabajo. El estudio de Presta sobre los encomenderos de charcas es una muestra de la red de alianzas familiares y regionales entre los españoles que llegaron a Charcas (Presta: 2000).

73 El entorno inmediato de Chambilla estaba dado en primer lugar por su esposa. Como habíamos señalado líneas arriba, Chambilla se había casado con la hija del escribano Pedro Mateos. Pero cuando reparamos en su nombre, confirmamos nuevamente una estrategia de alianzas a partir de sus contactos en Potosí. La hija de Mateos se llamaba doña Isabel Camachon Coia[40]. Este nombre de "coya", o la esposa del inca, nos indica que se trataba de una noble cusqueña, es posible que hubiera sido hija de una palla y de Pedro Mateos. Esto da cuenta de un mestizaje selectivo de la élite indígena en Potosí. Encontramos, nuevamente, la relación de las élites de las regiones andinas con la cusqueña, tal y como vimos en el caso de don Juan Colque. También buscaron la forma de emparentarse con españoles. Se trataba no solamente de un mestizaje biológico, sino de la búsqueda de incorporarse mediante la educación al sector blanco dominante. Así entendemos los esfuerzos por educar a uno de los hijos de Chambilla con los jesuitas al cual Mateos llama "mi hijo", tratándose probablemente de su nieto mayor[41]:

> A mi hijo Don Fernando traigo galán que su virtud lo merece, oye misas por vuestra merced. Por diferente modo y mano le curan el ojo que cerca de un año a que padece no aprovechándoles aguas de la botica. A mi hija Doña Isabel y a Don

> Manuelito mis encomiendas de Potosí y de febrero 15 de 1621.
> De Vuestra Merced muy servidor, Pedro Mateos. (*Ibíd.*, f. 112).

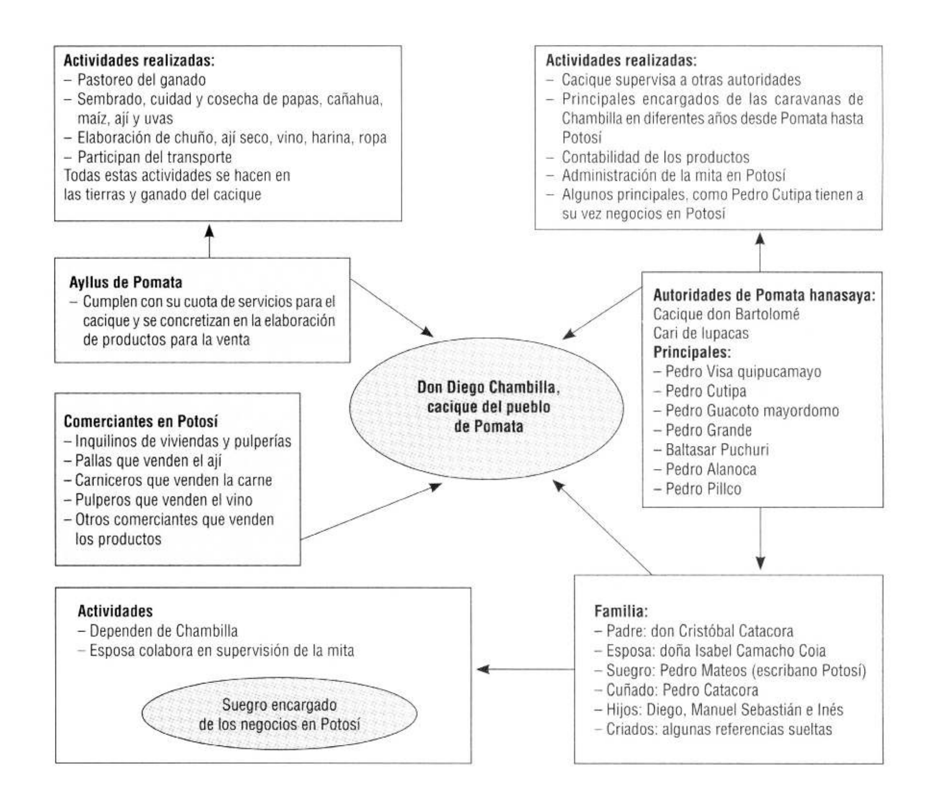
74 Los otros hijos. Manuelico, Sebastián e Inecita, se criaban en Pomata, bebiendo de las raíces locales[42]. También la esposa de Chambilla tenía una educación esmerada: ella leía y escribía: "La señora Doña Isabel Camachon Coia escribe largo y da cuenta de todo lo de por acá y sucesos que ha habido" (*Ibíd.*, f. 128). También está al tanto de las actividades de su marido como cacique. Por ejemplo, hablando de los mitayos: "Dice la señora Doña Isabel que no se a huido indio ninguno sino es Don Diego Chulluchi" (*Ibíd.*, f. 128). Y lucía lujosamente, "el tipo que de oro se hará a gusto como vuestra merced lo ordena y manda por mano del (señor) Chicche que es el que hizo para doña Isabel uno y otro que envié para Don Pedro Cutipa recibió el topo de oro y el pedacillo como una uña todo lo necesario compraré y se pondrá por obra.... De Potosí 7 de julio de 1622 años. De vuestra merced muy servidor. Pedro Mateos" (*Ibíd.*, f. 120).

75 Aunque en la mayoría de la correspondencia doña Isabel se encontraba en Pomata, en 1628 se encontraba en Potosí cuando cayó enferma. En este trance, hizo su testamento y dejó clara su fe y cultura:

> Doña Isabel Camachon Coia... martes 21 de este de marzo mierco[les] me envió a llamar con instancia y se le sangró y el día siguiente y como buena cristiana después de haber confesado hizo su testamento aunque por lo mucho que le afligía la calentura cortó pero cumplió su deseo y con la gente que lo notaba. Haciéndosele cosa nueva y peregrina el preguntarle y casos de restitución deudas que debe y que le deben, la dote que llevo, ganado vestidos plata y ajuar que tiene y deja a albacea y herederos que son sus hijos legítimos. Todo cortó por la aflicción en que se veía; pidió también con gran instancia el santísimo sacramento. Hablé al cura de San Sebastián su confesor, díjole ser muy tarde y que por su pulso y aspecto y aliento [to] davía no corre riesgo y otro día acudió y la halló aliviada de suerte que no ha habido ocasión para precipitarnos... aunque las mujeres nunca toman consejo saludable y se demasían en comer y beber y cierto que nuestra enferma no lo hace así antes es muy reglada y templada y Dios que es autor de la vida y salud con su inmensa misericordia piedad y calidad se la dará y se la alcanzará la virgen María su merced poniendo por intercesora a la benditísima y milagrosísima imagen de Copacabana la cual sea siempre nuestra ayuda socorro y amparo (Ibíd., f. 130v).

76 Finalmente, luego de la esposa y los hijos, están otros parientes como el padre, don Cristóbal Catacora, que vivía en Potosí; hermanos y sobrinos, aunque no parecen ligados directamente a sus negocios, como Pedro Catacora "mi hermano y cuñado", según Chambilla, a quien da plata y ayuda solamente "por ser mi pariente", lo mismo que a su sobrino, don Diego Sapana Chambilla (*Ibíd.*, f. 216 v-217).

Diagrama N° 7 Redes sociales del cacique Chambilla



77 En este diagrama sobre las redes sociales Chambilla aparece gráficamente como el centralizador. Es, según nuestra percepción, el eje de la economía cacical mercantil. Cuando Harris en la actualidad analiza el caso de los laymi del norte de Potosí, evidencia la desaparición de la antigua centralización tanto de la administración como de la producción, "...la organización contemporánea de los laymi es notable por su virtual ausencia de un eje central de organización o de redistribución" (Harris, 2000: 16)[43].

Las caravanas de transporte

78 La distancia entre Pomata y Potosí se recorría en algo más de un mes con un buen andar, pero en algunas ocasiones se tardaba hasta dos meses y más, como cuando el administrador Pedro Mateos se quejaba por la tardanza porque entre tanto llegó mucho ají a la villa y bajaron los precios[44].

> ...dicen los que trajeron que se tardaron en el camino más tiempo del que debían respecto de haberse cansado el ganado y muertose algunos que había. A esta villa entraron con ganado fletado y alquilado... han tardado dos meses y medio (*Ibíd.*: í. 106 v).

79 Los animales de carga provenían de las estancias de don Diego, se trataba de animales escogidos para ello. A diferencia, por ejemplo, de Fernández Guarachi, que a fines del siglo XVII (1691) también incorporó muías para el transporte (Choque, 1987), Chambilla solamente utilizaba llamas.

80 Los viajes se organizaban cada año a cargo de uno de los principales de los ayllus de Pomata; pero el envío de un año se podía fraccionar en varias "partidas", pudiendo ser hasta cuatro al año. Las causas de estas divisiones se debían seguramente a la premura de mandar productos a Potosí en momentos propicios para los negocios, partiendo de

Pomata a medida que la mercadería estaba lista. Se debe tener presente que los productos provenían de una diversidad de lugares, lo cual requería una coordinación de tiempos en la producción y transporte. Y por supuesto hay que considerar también las épocas del año realizar los viajes con la menor cantidad de riesgos posible. Normalmente, los viajes partían en septiembre, época cuando no habían empezado aún las lluvias; no obstante, hubo envíos en diciembre o enero. Cada caravana partía con 40 y hasta 150 carneros de la tierra cargados de productos. Parecería que las nuevas partidas dependían del cacique encargado del conjunto de las partidas de ese año. Lo común es que viajara un principal con tres o cuatro indios trajineros. Se trataba, por tanto, en todos los casos de gente de confianza. Esto se reafirma puesto que casi todos los testigos que utiliza Chambilla en el pleito, con el hijo de Pedro Mateos, habían participado de sus trajines. En las réplicas que hicieron sus oponentes sostienen que estos trajineros eran indios que podían morir por su cacique.

81 En el cuadro N° 4 resumimos las remesas enviadas, incluyendo además una importante cantidad de información sobre cada uno de los viajes.

82 En este cuadro no entran otras formas de transporte que sí aparecen marginalmente en el documento, se trata, por ejemplo, de una partida que llega con mercancías del vicario de Pomata. No sabemos los arreglos para este envío. Si el vicario tenía arreglos con Chambilla o era un extra que ganaban los trajinantes por llevar también la mercancía del cura[45]. También podemos suponer que los trajinantes, tanto los indios comunes como los principales, llevaban su propio negocio paralelamente a la mita, como mostró Assadourian (1987) para los primeros años de la colonia. Esto, por ejemplo, se desprende del hecho de que uno de los principales Pedro Cutipa tenía negocios en Potosí y la encargada de ellos era su hermana María Urcurire (*Ibíd.,* f.l 19v).

83 Encontramos que entre 1620 y 1621 prácticamente no se enviaron remesas. Intentamos hallar respuestas a esta extraña situación, pensando que tal vez Chambilla se encontraba en esos años en Potosí o quizás estuviera allí su esposa, por lo que en ese caso no tendría por qué haber correspondencia con Pedro Mateos. Pero encontramos que en esos años su esposa estaba en Pomata y Chambilla se había ausentado. Esta ausencia se explica por cambios en la legislación acerca de la mita; por entonces, hubo un intento del virrey Marqués de Guadalcázar de poner coto al pago de mitayos en dinero por parte de los caciques y buscó incrementar el número de mitayos efectivos (Cole, 1985: 67). Esta orden que aparentemente no tuvo efecto en el mediano plazo, vemos que pudo afectar concretamente a las provincias involucradas en la mita. De este modo, en junio de 1621 el apoderado de Chambilla le escribía:

> Mi señor.
> *Excesivo trabajo ha puesto sobre el testimonio de los indios nombrados para la mita nueva* así por no ser habidos ni hallados **los principales y estar encerrados** como por que les había mandado el capitán no diesen memorias sin su orden y presencia como si en el consistiera el caso o que no hubiera remedio alguno y así le busque por una de Agustín Lizarazu que acudió a ello con muchas (varas) y lo firmo que es persona a cuyo cargo están estas cosas de la mita y le tiene dado mucha mano el señor gobernador para mas abundancia y satisfacción (*Ibíd.,* f.l13. El subrayado es nuestro).

Cuadro N° 4. Envío de productos del cacique don Diego Chambilla de Pomata a su apoderado en Potosí Pedro Mateos en Potosí. (1619-1625)

Fecha del envío	Fecha de la recepción	Producto enviado	Producto recibido	Procedencia del producto	Valor apreciado	Precio vendido	Nº de llamas que sirven de transporte	Precio de las llamas	Responsable de la caravana	Nº de trajinantes	Observaciones
14/09/1619	30/10/1619*	90 cestos de ají	72 cestos de ají. [24 dejados en Oruro]	Valle de Sama	15 ó 16 pesos cesto	10 y a 9 pesos cesto	40 carneros de la tierra	8 ó 7 pesos cada cabeza	Pedro Visa, Quipucamayo	4	
		60 piezas de ropa de avasca	40 piezas 25 de hombre, 15 de mujer	Pomata	7 pesos ymedio						
		4 cargas de chuño	2 cargas de chuño	Pomata							
		1 carga de chuño morai blanco	1 carga de chuño morai blanco								
		2 zurrones de Chas [¿por charque?]	No lleganinguno								
		Una taleguilla de harina o pito	No entregaron nada								
24/12/1620**	15/02/1621	200 botijas de vino	176 botijas de vino, cuatro fueron rotas en el camino	Valle de Locumba		[8 ó 8 y 1/2 pesos]	Enviados 150, llegaron 135 carneros de la tierra		Martín Vill-cacuti		Este envío a fin de año es el único entre 1620 y 1621
11/08/1622		Dos cuartos de tocino, dos botijas de manteca, 4 chipas de chuño blanco y 4 de chuño común							Pedro Cutipa. Capitán de mita, "pariente" de Chambilla***		Este envió que va con el capitán de mita va como un regalo a Mateos

* Comparados los productos enviados y recibidos, son más los que se reporta como recibidos. Parece que al cacique Chambilla no le interesa reclamar por estos productos, pues serían de consumo tanto para los indios trajinantes como para consumo propio del administrador en Potosí, Miguel Mateos.
* *Este envío de mercadería tampoco lo reclama el cacique Chambilla. pero se confirman por las cartas de envío y recepción de ambos personajes.
*** "El señor Don Pedro Cutipa [f. 216v] Capitán Don Pedro Cutipa la recibió que son por todos quinientos pesos y esto hago por ser mi pariente y si vuestra merced no pudiere no le de no dude darle".

02/09/1622		600 cestos de ají		Valle de Sama	9 ó 8 pesos cesto				Pedro Cutipa. Capitán de mita	4	
		200 botijas de vino		Valle de Locumba	11 ó 12 pesos cada botija						
01/01/1623		288 cestos de ají		Valle de Sama					Pedro Guacoto, Mayordomo y quipucamayo.	5 a 6	
		100 cargas de chuño		Pomata							
	01/03/1624		Ají (sin cantidades)			5 ó 6 pesos cesto					Parece que se trata de distintas partidas que fueron llegando
			Chuño (sin cantidades)	Pomata		5 ó 5 pesos y medio la carga					
	11/04/1624		288 cestos de ají	Valle de Sama		9 pesos cesto					
01/09/1624		158 cestos de ají		Valle de Sama	8 pesos cada cesto				Pedro Grande	4	
04/01/1625		115 ovejas de la tierra. Machorras			5 ó 6 pesos cada cabeza		140 carneros de la tierra	6 pesos cada cabeza	Baltasar Puchuri y Pedro Alanoca	8 a 9	
		50 pacos			4 pesos						
		100 cargas de chuño		Pomata	6 ó 7 pesos carga						
		10 cargas de pescado seco de boguillas			15 ó 16 pesos carga						
		10 botijas de vino		Valle de Locumba	11 ó 12 pesos cada botija						
			12 botijas de vino, 1 botija de escabeche, 1 botija de aceitunas, tocinos		Consumopropio						Se trata de regalos para Pedro Mateos

84 En octubre de ese mismo año nuevamente escribía:

> Mi señor.
> Muy deseada tuve la de vuestra merced por haber días que no he recibido ninguna atribuyendo haber habido ***algún justo impedimento y he hallado haberlo sido la ausencia que vuestra merced hizo a recoger indios ausentes*** que es una de las cosas más importantísimas al estado y gobierno de vuestra merced de cuanta (cosa) se le ofrecen así para el entero y servicio de esta villa como para los que se ofrecen en ese su público sin jamás cesas de este trabajo remédielo Dios que puede (*Ibíd.*, f. 117. El subrayado es nuestro).

85 Vemos, entonces, que la cambiante legislación sobre la mita interfería en la actividad de las autoridades étnicas, contrayéndose al parecer en este caso la forma de generar riqueza por casi dos años. Esto subraya nuevamente la dependencia de los caciques, por muy ricos que fueran, de las imposiciones coloniales. Se trataba a nuestro entender, sin embargo, de una dependencia perversa, al mismo tiempo que sometía y hasta asfixiaba a las autoridades étnicas, les daba poder para manejar y justificarse ante sus súbditos.

La lógica comercial de Chambilla

86 Entender la lógica del negocio de Chambilla tiene que ver con todo lo anteriormente expuesto: manejo de mano de obra, redes sociales, utilización de saberes y tradiciones andinas (tanto en el uso de la mano de obra, la elaboración de los productos como la forma de posesión de la tierra). Asimismo, tiene que ver con la manera en que estas formas "andinas" se articularon con otras de mercado.

87 Una primera estrategia tiene que ver con la búsqueda de buenos *precios*. En primer lugar, tenemos que se buscaba comercializar productos que podían almacenarse por largos periodos; esto permitía no solamente el transporte durante largo tiempo, sino también jugar con la oferta y la demanda. En más de una ocasión se leen quejas en la correspondencia sobre la tardanza de los productos que no llegaron cuando había escasez y, por tanto, buenos precios. En otras ocasiones se almacenó la mercancía durante un tiempo, esperando mejores precios para poder competir con otras personas, ya sean éstas autoridades de la villa, como los veinticuatros o corregidores, que vendían a la fuerza a los pulperos en una competencia desleal, los contingentes de mitayos que llegaban con bienes muy baratos a la Villa[46], etc. Por ejemplo, fue concretamente el caso de los collas, que llegaron con la mita llevando tanto ganado que influyó en los precios.

88 Justamente eran los precios los elementos de no coincidencia entre Chambilla y Mateos. Ya que el primero los calculó de acuerdo a las averiguaciones de

89 su gente de confianza. Sin embargo, los precios dependían de muchas variables entre las que se distinguen en los documentos:

- De las condiciones naturales de producción, si fue un año bueno o malo.
- Del mercado potosino, particularmente de la competencia de otros comerciantes.[47]
- De las *q'ateras y* su capacidad de regateo a las que Mateos llama "demonias, cimarronas, regatonas".
- De la época en que se vende, hay momentos de escasez cuando los precios suben y luego en algunos días bajan rápidamente.
- Podían variar si la compra se hacía al contado o al fiado.

90 No se sabe cómo se calcularon los costos para determinar que un cesto de ají valiera 10 ó 15 pesos, lo mismo un carnero y cualquier otro producto. Sabemos que la mayor o menor demanda en Potosí fijaba ciertos parámetros, pero el costo de producción no parece entrar en los cálculos. Tanto la mano de obra de los productos como su transporte, según el documento, no parecen tener incidencia en los precios. Sin embargo, se sabe que en tiempos precoloniales, cuando no entraban en juego las fuerzas del mercado, hubo formas de equivalencia que permitían trueques e intercambios. En estos intercambios se encuentra una constante: se le reconocía al llamero el derecho de obtener un extra por el esfuerzo de su viaje (Harris, 2000). Cabe preguntarse entonces, haciendo un paralelo con el planteo de Assadourian (1982), tal y como lo planteó cuando habló de la economía

campesina que sostenía a la minera: ¿en cuánto subvencionaba la economía étnica[48] a los negocios cacicales?

91 *La calidad* de los productos es otro elemento que solía cuidarse y que a su vez incidía en el precio de los productos. Frecuentemente, en las cartas y en las declaraciones de los testigos se sostiene la mejor calidad de los productos que eligieron los pomatas para llevar a la villa. El ganado escogido, las alpacas buenas y lanudas, el chuño mejor que de otras regiones, el buen vino de Lucumba, mejor que el de Moquegua y Arequipa. El lugar de origen de los productos se presenta así como una marca de calidad.

92 Los numerosos *consumidores* de los productos era un aspecto que también se tomaba en cuenta. Por ejemplo, no había problema con la comercialización del ají, que tenía una salida segura por el gran consumo de la villa.

93 En cuanto a la *distribución* de los productos, encontramos un orden particular según cada uno de ellos. El vino iba a las pulperías y el chuño a vendedores al por mayor. En cambio, el ají era casi comercio exclusivo de las *q'ateras;* quienes formaron una red femenina de alianzas de apoyo mutuo y donde se garantizaban unas a otras. En alguna ocasión, Mateos solicitó indias viejas y viudas para que vendan por cuenta de Chambilla al menudo; la venta al menudo era por entonces una tarea femenina. Importante era también tener conocidos en la villa para comerciar los productos con personas de confianza, por lo que la distribución tenía también sus propias reglas. En muchos casos se vendía al *fiado.* Se trata de una modalidad de la economía colonial cuya constatación es posible en los cientos de testamentos de los que se disponen y en los cuales casi en su totalidad anotan a deudores y acreedores.

94 Por este motivo, el *cobro* fue un constante tormento para los comerciantes, que tenían que salir a veces en persecución de sus deudores. En ocasiones, se menciona que debían ir a Piquisa, Lípez, Chichas e incluso se sabe que el personaje que alquiló una pulpería se había ausentado hasta el Brasil[49].

95 Finalmente, este sistema no estaba desligado de las tareas de la *mita*; son los mismos personajes los que estaban involucrados en ambas labores y, como vimos, una se favorecía e interrumpía por las obligaciones de la otra.

El ciclo comercial cacical

96 Este ciclo comercial parecía tener una dinámica que partía de bienes tradicionales, que no pasaban por la lógica mercantil, si bien se relacionaban con ella para retornar a los lugares de origen con dinero y con bienes adquiridos por este medio. De este modo, lo que ganaba Chambilla lo utilizaba en bienes suntuarios, cadenas de oro, trajes de terciopelo, joyas, etc., es decir, productos que no podía conseguir por medios tradicionales y le servían, entre otras cosas, para mantener un estatus alto. Seguramente también invertía, como lo hizo Gabriel Fernández Guarachi, de los pacajes, quien gastó buena parte de su hacienda en la construcción de la iglesia de Jesús de Machaca, pero en su caso en haciendas y ganado (Rivera, 1978). Chambilla tenía también ganado lanar y vacuno de origen hispano, y casas en Potosí que seguramente implicaron una fuerte inversión. Entonces, su empresa se revitalizaba también con ganancias monetarias.

97 Otro elemento que nos parece importante es que se trata de una empresa con raíces en un amplio espacio geográfico. No es que solamente se articulaba la región del lago Titicaca con Potosí, sino un enorme espacio que iba hasta la costa y los valles.

98 Se trata de un circuito que se iniciaba en las unidades domésticas, donde participaban mujeres, niños, viejos y también urus; los hombres con el transporte lo articulaban con el espacio más estrictamente mercantil y nuevamente, las mujeres, pallas *q'ateras,* lo volvían a difundir a través de la venta al menudeo. En todo el proceso se percibe una asombrosa y estricta organización y control.

99 En conjunto se puede visualizar como dos esferas que funcionan separadamente, cada una con su propia lógica, pero sincronizadas mediante algunos elementos específicos de articulación. Estos elementos que participan en ambas esferas son en primer lugar el cacique, luego el apoderado en Potosí y por supuesto también los indios trajinantes, como podemos observar gráficamente en el siguiente diagrama:

Diagrama N° 8. Circuito productivo - comercial del cacique Chambilla 1629

Esfera de la comunidad Esfera del mercado

Comentarios al capítulo

100 Potosí 1619, el momento de auge de la plata. Se trata de una fecha significativamente privilegiada para observar el corazón del funcionamiento del proyecto cacical en todo su vigor. Las actividades comerciales de los caciques coloniales, a la luz de nuestro tema de interés y con una detallada información, nos permiten evaluar varios temas de la historia colonial en su conjunto.

101 No ha pasado aún un siglo de la dominación hispana y los caciques de los pueblos pastoriles han conseguido adaptar formas económicas y pautas culturales al nuevo sistema imperante de manera muy eficiente.

102 Las características de este sistema demuestran el funcionamiento paralelo de dos esferas, una ligada a la comunidad donde parecen tener lugar sobre todo relaciones de dependencia, aunque también de reciprocidad y solidaridad, cuyas normas escapan a las leyes del mercado; la otra, inmersa de lleno en la economía mercantil, donde funciona una lógica de mercado teñida, sin embargo, de elementos de una "economía moral". Como ejemplo tenemos las relaciones de parentesco establecidas entre el administrador del cacique en Potosí y el propio cacique.

103 Por otra parte, la movilidad, que es un elemento guía de todo nuestro trabajo, se presenta plenamente funcional al nuevo sistema. No sólo han conseguido incorporar Potosí en los espacios de movilidad, sino que además como punto de confluencia. Igualmente, en Potosí tienen lugar, además de los negocios, las relaciones con el sistema tributario y la mita coloniales. Estos negocios, que como vimos, pueden incluso verse profundamente afectados por el sistema impositivo español, no los vemos como sometido a éste; es decir, que las empresas cacicales no son parte de un sistema mercantil coactivo, la base de este sistema creemos que es una sociedad móvil y pastoril acostumbrada a articular espacios y a la actividad del intercambio.

104 Finalmente, el "mundo de afuera", tema central en los pastores nómadas y problema inherente a nuestra perspectiva de trabajo, se presenta aquí de manera compleja. Parecería que el "mundo de afuera" es aquel que funciona en la esfera del mercado, el que no pertenece al ámbito de la comunidad. Si ligamos esto a la experiencia prehispánica tenemos que este mundo de afuera estaba asociado con el Estado. Aquel Estado que exigía tributo conseguido por el trabajo en propiedades fuera de la comunidad. Percibimos que así como se daba el tributo al Inca de sus propios bienes, el tributo al Rey pasó, con la misma lógica, a ser obtenido fuera de la comunidad. Esto es en las ciudades-minas. Habría entonces una asociación entre ambos. Así los ámbitos: urbano, de la mina y del mercado, en su conjunto constituirían para la comunidad étnica el nuevo "mundo de afuera", del cual no se encuentran totalmente desligados.

NOTAS

1. Don Diego, cacique enterador de la mita de Chucuito del pueblo de Pomata sobre las cuentas de sus bienes administrados en Potosí, a cuyo cargo había quedado Pedro Mateos. Un trabajo inicial sobre este documento fue publicado por John Murra en 1978, en la Revista Historia y Cultura N° 3 de La Paz, titulado "La correspondencia entre un 'capitán de mita' y su apoderado en Potosí".

2. Ver también primer capítulo de balance bibliográfico.

3. Olivia Harris *et al.,* 1987.

4. Para la información temprana seguiremos a Polo de Ondegardo en su trabajo *De los notables daños de no guardar a los indios sus fueron,* escrito en 1571, donde muestra su conocimiento del mundo pastoril, por su parte, para el detalle interno utilizaremos la *Visita de Chucuito* de 1567.

5. "...la gente común nunca tenía cuenta cuándo le cabía el trabajo, ni ahora trata de esto ninguno de ellos, sino que los mandones tenían,... *cada uno cree que le cabe o que ha venido su mita* –como ellos dicen– y sin replicar van a hacerlo... entendiendo que siempre la comunidad andaba ocupada en unas cosas y en otras... *porque en cosa de comunidad no había cuenta, sino que todos*

acudían a los que se llamaban en el pueblo sin faltar ninguno, como no fuese viejo o enfermo...” (Polo [1571] 1990: 118-119. El subrayado es nuestro).

6. Dice la nota de la edición que son piedras utilizadas como rudimentarias equivalencias de peso que el encomendero entregaba a los caciques para la recaudación del tributo en especies (Polo [1571], 1990: 151).

7. En el tributo pretoledano, según parece, hubo participación de las autoridades indígenas para ajustarlo.

8. “... queda muy claro los que algunos dudan, que sea la causa de ser estos indios tan descuidados en adquirir y tener hacienda propia fuera de los principales, en grado tanto... que no se acuerdan de hacer un vestido... y si no es el principal que está hecho a mandar, muy pocos hallarán que tengan dos entre la gente común” (Polo [1571], 1990: 119).

9. Sería un agravio si un indio tiene diez carneros y otro ninguno, y también si una parcialidad tiene una mina que le permite pagar el tributo sería injusto para los que no están yendo a trabajar en ella (Polo [1571], 1990: 147).

10. Como ejemplo señalamos los siguientes casos: en el testamento de Fernández Guarachi en 1673 “... por cuya causa algunos del dicho mi pueblo mal aconsejados y persuadidos de algunas personas que se han querido mostrar enemigos míos, sin haberles dado ocasión de queja ni motivo de sentimiento me han puesto pleito y capítulos de demanda...” (bcumsa Col. R. Gutiérrez N° 2216). Felipe Bernabé Alcalde de la Estancia Cari Cari, indio natural de Toledo en autos contra Acencio Aribiri por haberle quitado el bastón de Alcalde en la Fiesta de Santa Cruz (AJP N° 120 E.2 Año 1773). Pedro Quispe y Joseph Colque, indios principales de San Agustín de Toledo de la parcialidad de Urinsaya del Ayllu Pomarasa, en autos contra los Gobernadores Don Nicolás Hilari y Don Ignacio Alfonso por los graves agravios y excesos que hacen en contra de ellos y los otros indios (AJP N° 120 F.4 año 1719).

11. J. Murra, “Una apreciación etnológica de la Visita”. En: Volumen de la *Visita hecha a la provincia... (1964).*

12. Estamos seguros de que, como en otra información dada en la Visita, los datos de los tributos que recibían los caciques eran sacados de los quipus correspondientes. Estos datos concretamente pensamos que corresponden a una de las formas de tener acceso a pastores v tendrían una categoría en el quipu. Como toda la información está desagregada de esta manera, termina por confundir si no se la agrupa. Fue probablemente una estrategia de los caciques para decir y no decir a los visitadores.

13. El pueblo de Juli es el más complejo de los siete pueblos lupacas. Allí se encuentran tres parcialidades, además de Hanansaya y Urinsaya, está Ayanca. Por otra parte, se encuentran mitimaes chinchasuyus *que son mitimaes puestos allí por el ynga,* que suman 153, casi la misma cantidad de los urus que eran 158, según el último quipu que se hizo en tiempo del ynga (pp. 64-65). Podríamos suponer que tanto estos mitmas como los yanas pastores a los que accede Cari, son consecuencia de la conquista inca en la región.

14. Es cierto que Garci Díez no acepta los datos de este registro por ser poco fieles a la realidad, pero quizás podemos verlos como una tendencia más que datos exactos.

15. Agradezco a los autores por haberme permitido conocer su versión inédita titulada “Sobre las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo” (noviembre 2006). Una versión previa fue presentada en el coloquio sobre minería colonial en Sucre, en junio 2006.

16. En el estudio de Abercrombie (2005) en la memoria local de los de Culta, una comunidad al sur de Oruro, el corte se da entre un periodo *chullpa* a otro cristiano. De manera parecida en el estudio de Harris entre los Laymi del norte de Potosí, el origen del dinero se remite no a un tiempo pasado, sino a dos, uno chullpa de dominio *saxra* (demonio) y otro de dominio de Dios (Harris, 2000: 73).

17. Cuenta con Pedro Mateos persona a quien tengo dado mi poder para cobrar mis deudas y arrendar mis casas y posesiones y vender las cosas que le enviaré de Pomata y otras partes de

mantenimientos y ganados y ropa y otras cosas y acudirme con su procedido que comenzó desde diez días del mes de septiembre del año pasado de mil y seiscientos diez y ocho años el cual dicho día partí de esta villa para la provincia la cual cuenta corre en la manera siguiente (*Ibíd.* f162v).

18. "Sobre los quince mil y tantos pesos que le quedo debiendo a mi parte de mucha hacienda que administro y arrendamientos de tiendas que cobraba por su poder" (ABNB Min 124/1 f. 102).

19. Se conoce tambien el caso del cacique de Calamarca (Sicasica), Pedro Chipana. Entre 1675 y 1693 realizaba el comercio de vino viajando por los valles de Moquegua, Sicuas, Lucumba, Arequima y La Paz. Tambien explotaba minas de plata en Arica (Choque, 1987: 366, 370). Asimismo, hay referencias a caciques de Copacabana senalados tambien por Choque.

20. "... habian tantas pulperias en la rancheria...y el que entro en ella [en la pulperia de Chambilla] aplaquea y llora que le rebajen y que sino dejara la tienda; yo lo dilato hasta saber el gusto de Vuestra Merced atendiendome al *arrendamiento hecho por su padre de Vuestra Merced Don Cristobal Catacora*" (ABNB Min 124/1 f.114).

21. "El vestido morado lo llevó su hermano de vuestra merced y no he tenido respuesta...También lleva uno de mis cintillos de oro el mejor que prometió a vuestra merced como cristiano que me costó 55 pesos" (*Ibíd.*, f.104-105).

22. "...en el valle de Locumba una heredad de donde coge mucho vino y ají en el valle de Sama y Locumba...", según el testigo Martín Cutipa, natural del pueblo de Pomata.

23. "Los días pasados escribí a vuestra merced en el chasque en respuesta de una carta que recibí de vuestra merced y ahora despacho a estos hermanos a la ligera a Chuquisaca por un pleito que traigo con Don Carlos de León sobre una viña y haciendas en el valle de (Locumba)". (*Ibíd.* f.219). León seguramente era autoridad de Pomata urinsaya, según leemos: "...en particular a Don Pedro León y a Don Martín Chata Apaza de la parcialidad de Hurinsaya Pomata" (*Ibíd.*, f.214v).

24. "...que se coge en el valle de Sama para que lo vendiese y me remitiese su procedido teniendo noticia tenía mucho valor en la villa de Potosí el ají por tener aviso valía a quince y a diez y seis pesos el cesto" (*Ibíd.*, f. 263v).

25. Rossana Barragán "En torno al modelo colonial. El caso de Marque (Cochabamba) en el siglo XVII". En Revista Chungará N° 15, V. de Tarapacá, Arica, 1985.

26. "...sesenta piezas de ropa de avasca la mitad de hombre y la otra mitad de mujer de buena ropa hecha en Pomata que a la sazón valía en esta villa cada pieza a siete pesos y medio y lo que menos a siete" (*Ibíd.*, f. 239v). Según testigo don Pedro Vissa.

27. "A la sexta pregunta dijo que juntamente con el dicho ají trajo este testigo cien cargas de chuño hecho en el dicho pueblo de Pomata" (*Ibíd.*, f. 255). Según testigo Lorenzo Achata.

28. Según documentos del siglo XIX, en la zona del lago Titicaca esta era la forma de conseguir "pito de cañahua".

29. Ver Capítulo I.

30. Ver el libro de Alison Spedding, *Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz.* Ed. Hisbol, Cocayapu y Cipca. La Paz, 1994.

31. "Una taleguilla de harina o pito no la trajeron ni entregaron" (*Ibíd.*, f. 105v).

32. "Iten. Se le han de recibir y pasar en cuenta al dicho mi parte y rebajar al dicho mi parte *catorce pesos que el dicho Pedro Mateos dio* y *pago a los indios que trajeron el ají* como parece a fojas 20 del libro del dicho Pedro Mateos... Iten. Se le han de recibir y pasar en cuenta al dicho mi parte *los diez pesos que el dicho Pedro Mateos dio a los indios que trajeron el vino* como aparece a fojas 103 de la causa" (*Ibíd.*, f.474. El subrayado es nuestro).

33. En otras partes del documento reitera el trato: "Hoy en 12 de diciembre de 1619 años. Recibí del hermano Callo Alalia de 9 cestos a 7 pesos por a siete pesos y dos a 9. De los (...) que hice de 24 cestos y queda a deber quince cestos y esto me pagara el dicho hermano y por verdad firme de mi nombre por la cuenta que he tomado he hecho esto. Don Diego Chambilla" (*Ibíd.*, f. 108 v).

"Aquí llegaron estos indios con la provisión a buen tiempo aunque ello no fue conforme mi deseo muy bien dado esta los treinta pesos que vuestra merced dio a estos hermanos aunque en la otra

mi carta no avise respecto de dar mucha prisa y yo haré en presentar esta como vuestra merced manda. Yo pensé que vuestra merced había vendido alguna botijas de vino por esa causa y por tener n... firma Diego Chambilla" (*Ibíd.*, f. 215).

34. 3*También envió a Vuestra Merced cincuenta pesos en reales de 9 cestos de ají que se han vendido a 9 pesos que a este precio montan 45 y mucho mas enviara si no hubiera de dar más de 200 a su parte de vuestra merced mañana prestados en tantos trabajos como tiene con tan grand* De este modo Chambilla está pendiente de lo que ocurre tanto con el tributo como con la mita, particularmente con esta última. *ísima falta que hay de su mita que por el resumen del contra padrón y testimonio consta y parece faltan 972 indios y con tan gran falta vea vuestra merced lo que padecerá y lo que habrá menester de plata (Ibíd. f.107)... Intento prender a todos los principales de la mita pasada para que en la suya le ayuden. (Ibíd.f. 109).... Al punto entraba a Tomina y a la Lagunilla a recoger gente y traerla a esta mita para suplir tanta falta y que de allí respondería largo (Ibíd. f. 129).... Recibí su carta de vuestra merced con Tomas Cutipa y por ella veo lo que se a vendido yo voy caminando para esa villa que me a mandado que vaya por fuerza por capitán con la mita y así llevó muchísima falta que esta provincia esta disipada y destruida como a vuestra merced le habrán informado los que van allá hay lleva el poder para que vuestra merced me haga merced de hacer (sifransar) todos los principales y segundas personas y hilacatas para que no se huyan (Ibíd. f.214v).*

... Señor Don Pedro Cutipa va con los indios de la mita va con razonable gente los faltos como solía no como en mi capitanía que era mejor que peor que le falto el sustento y a su padecer pero con todo eso acudí con el favor de Dios con lo que pude y despaché más gente que el año pasado y sin embargo de eso le he dado libranza de que vuestra merced le de 230 pesos y doscientos y setenta que el señor Don Pedro Cutipa Capitán Don Pedro Cutipa la recibió que son por todos quinientos pesos y esto hago por ser mi pariente (Ibíd. f.216v).

35. *Excesivo trabajo a puesto sobre el testimonio de los indios nombrados para la mita nueva así por no ser habidos ni hallados los principales y estar encerrados como por que les había mandado el capitán no diesen memorias sin su orden y presencia (Ibíd. f.113).... La mita de esta villa por estar en el último tercio es cosa lastimosa ver los principales cuan abatidos y abatidos están que si el capitán los ampara y defiende y gobierna con gran discreción y con ella reporta a los mineros y les entera la gente que les falta a Vuestra Merced se hace a fuerza de dineros y el que no los tiene para comer y que a gastado su miseria en mingas (ibid f. 111).... Don Cristóbal Catacora es de diferente opinión por los muchos agravios que aquí se hacen esta de camino para se bajar aunque no le dejan así por la tasa y granos como por la mita esta ya hecho y curtido a trabajos cárceles y persecuciones (ibidf 126).... hombre tan rico a sustentado con dinero los indios de la mita y que si no lo fuera no pudiera sustentarse tanto tiempo como le ha detenido la justicia de esta villa (ibid f.296v)....No puedo dejar de contar a Vuestra Merced el caso que me ha sucedido con esta gente y es que un indio de los que Vuestra Merced envió nombrado Domingo López no pudiendo (sufrillo) se desmando a ir a beber entre sus parientes los cuales propios le acusaron y los hilacatas le prendieron y llevaron a Don Bartolomé Cari el cual confeso todo lo que había y (traía) de de Vuestra Merced vinieron a casa todos lo hilacatas y segundas personas de la provincia de la capitanía del dicho Bartolomé Cari y acaso hallaron la puerta abierta y preguntándoles que querían me dijeron que con licencia y gusto venían por un indio de Hilaviy que así me lo suplí (cortado) Don Bartolomé Cari y como yo los tenia por de Pomata envíele a decir que (dicho) indio de Hilavi no le tenía volvió a decir que aquel que tenia lo era y para satisfacerme... (f. 207-207v).*

36. "...dado licencias de doce mas a esta parte mayormente que vuestra merced tenía meritos y servido en tres (años) de mita y servicio a su majestad *(Ibíd.*, f. 130). *(Ibíd.*, f. 109v).... No se que ha visto su pariente y deudo de vuestra merced Don Pedro Cutipa en la capitanía para haber de apetecerle sabiendo ser de grande trabajo v pesadumbre y de poco aprovechamiento de donde salen los hombres perdidos destruidos y adeudados sin seguridad de hacienda alguna y lo sentido en el alma por el amor y voluntad que le tengo viendo y sabiendo que esa provincia está perdida y destruida y rematada de todo punto y que no hay gente y mucha menos acá que es fuerza que haya de cumplir en persona o en plata el indio de cedula sin excusa alguna" *(Ibíd.*, f.H9v).

37. "...y el susodicho [Pedro Visa] lo recibió todo enteramente como lo trajo este testigo por su quipo v cuenta como lo tiene hoy día" (*Ibíd.,* f. 239v).
38. "Con los mensajeros que son Tomás Cutipa v Lorenzo Callomolla envío a vuestra merced cien pesos en reales del primer tercio del arrendamiento de la pulpería que aunque no los he cobrado los envío de mi plata que después los cobraré" (*Ibíd.,* f. 107).
39. Estas referencias provienen de un cuaderno de Pedro Mateos, donde anotaba las entregas que hacía de ají a las mujeres "q'ateras".
40. "...y queda concertado que pasada la pascua entrará y le recibirán por estudiante como a los demás hijos de vecinos que para todo tiene virtud Dios por su misericordia le acostumbre y le de su gracia a Doña Isabel Camachon Coia mi hija. Beso sus manos muchas veces y a los niños mis encomiendas y guarde Dios a vuestra merced... Primero de marzo de 1624...De vuestra merced servidor. Pedro Mateos" (ANB Minas 730 f. 122v).
41. "...su hijo de vuestra merced queda con salud y ha visitado al preceptor de los estudiantes del nombre de Jesús" (*Ibíd.,* f. 122).
42. "No alargo mas de que Doña Isabel y Manuelico e Inesita besan a Vuestra Merced las manos a quien guarde nuestro señor para muchos años de Puchuscani y de agosto 6 de 1629 años" (*Ibíd.,* f. 114).
43. La pregunta ineludible hacia el presente es si esta situación puede entenderse como una conquista en una democratización de la economía o una pérdida que hizo de la economía local cada vez más pobre. Desde los años 1980, las principales ciudades de Bolivia reciben todos los años contingentes de mujeres jóvenes v sobre todo ancianas, que llegan de distintos lugares del norte de Potosí a pedir limosna o a vender limones y manzanilla. No se quedan nunca en las ciudades, retornan a sus lugares de origen y se renuevan frecuentemente.
44. "...que si entraran 25 días antes se vendiera el ají a 16... y hay tiendas abiertas de ají a 10... he pretendido venderlo de junto y no he podido" (Ibíd., f. 106v).
45. "Hay nueva de que vienen caminando algunas partidas y entre hoy v mañana llega a su parte de vuestra merced don Cristóbal Catacora 800 cestos de) ***vicario*** de Chucuito con que había bastante" (*Ibíd.,* f. 106v. El subrayado es nuestro).
46. "Hay bodegas de abasca de muchos corregidores y de muchas provincias que los han dado con color de que quiero comprar y hay tanta que esgrima y ají abundante" (*Ibíd.,* f.105v).
47. "Llegó una partida de ají a casa de su parte de vuestra merced del sobrino de Valladares de más de doscientos cestos ya se vendió a seis pesos que me ha degollado a mi ya otros que tienen ají. Hago las diligencias que puedo y que las pobres fuerzas me alcanzan" (*Ibíd.,* f. 109).
48. Nos parece interesante la propuesta de Olivia Harris de denominar "economía étnica": "Lo que confiere interés particular a la economía andina indígena, es la persistencia de una circulación de productos que se efectúa fuera del mercado –a la cual hemos denominado como economía étnica– ya que sus características se derivan, por lo menos en el caso Laymi, de la organización del grupo étnico. Tal designación no significa que toda la circulación de productos que se realiza fuera del mercado se subsuma dentro de los límites del ayllu. Tampoco es mi intención atribuir un alto nivel teórico al concepto. Entonces, se trata de un sistema que se encuentra sólo parcialmente dominado por las mercancías" (Harris, 1987: 10).
49. "...no les puede cobrar porque se fueron a Piquisa y a los minerales de los Lípez" (*Ibíd.,* f. 115).

Capítulo VI. Los quillacas y la recreación de nichos ecológicos en tiempos de la colonia

Introducción

1 En este capítulo estudiaremos el mercado potosino como un reto asumido por las sociedades pastoriles, concentrándonos en el caso de los quillacas y en las estrategias que desarrollaron para transitar hacia un sistema de economía mercantil. Veremos, además, cómo la estrategia política de adquisición de tierras desplegada por ellos les permitió no sólo mantener su territorio prehispánico, sino incrementarlo[1].

2 Lo que aquí nos toca es evaluar los hitos donde se separan o se unen los antiguos segmentos étnicos, ya que fue precisamente Potosí –fuerte polo económico, cultural y político– el centro urbano donde coincidieron durante siglos las diferentes provincias coloniales a cumplir con la mita, la ciudad que contribuyó significativamente a este cambio cultural y económico, por tanto, un cambio identitario. Papel importante jugaron los pastores acostumbrados a movilizarse por el territorio, permitiéndonos proponer en ciertos aspectos –si bien no en todos– que todavía funcionaban estas antiguas unidades étnicas. Por momentos serán "fragmentos" de los quillacas los que veamos en acción. Nuestro punto de vista es diferente a otros trabajos, ya que los estudios de referencia (Wachetel, 2001; Abercrombie, 1986; Barragán y Molina, 1987) en su mayoría están centrados en conocer los desmembramientos del antiguo territorio quillaca.

La estrategia territorial

3 En el periodo prehispánico los quillacas formaron un señorío o quizás sea más correcto decir que fue una provincia inca, la cual se encontraba constituida por población aymara, uru y también los denominados uruquillas de quienes hay todavía un debate acerca de su filiación étnica ya que no compartían todas las características con urus[2]. Los quillacas eran en realidad la asociación de varias identidades: quillacas, asanques, sevaruyos,

aracapis, aullagas y uruquillas, según nos informa la probanza de don Juan Colque de 1575 [3]. El sector dominante de la sociedad la constituían los pastores, cuya base económica se sustentaba en la ganadería de camélidos, si bien practicaban la agricultura de manera secundaria.

4 Su territorio comprendía una amplia región de planicie al sur del lago Poopó, donde en una aislada elevación se ubicaba la cabecera del señorío denominada Hatun Quillaca, famosa por cobijar a la milagrosa imagen del Señor de Quillacas. Una región sumamente árida, apta para el pastoreo básicamente v la pesca; no obstante también algunas minas fueron importantes como las de Garcimendoza.

5 A inicios de la Colonia incluía un territorio nuclear al sur y sudeste del lago Poopó y algunas tierras ubicadas hacia los valles interiores. Durante una buena parte del periodo colonial su territorio incluyó una importante cantidad de tierras dispersas ubicadas hacia Porco, Potosí, Yamparáes, Cochabamba y quizás incluso Tarija.

6 El virrey Toledo redujo en seis pueblos coloniales a la población quillaca, cuyas referencias geográficas e identitarias se mantendrán hasta hoy. Se trata de los pueblos de Quillacas, Condo Condo, Challapata, Huari, Pampa Aullagas y Puna. Las posesiones quillacas, en sus distintas parcialidades[4], han sido recopiladas sobre la base de diferentes documentos tanto por Abercrombie (1986) como por Barragán y Molina (1987); el primero utilizó sobre todo información de archivos (extranjeros, nacional, departamental y el de Poopó), mientras que los segundos autores se basaron en papeles que eran propiedad de la comunidad.

Mapa N° 5 Territorio de la Confederación Quillaca

Fuente: Abercrombie 1986

7 El resultado de ambos trabajos nos deja una visión de un territorio nuclear, con una importante cantidad de tierras –llamémosle– "secundarias", consecuencia creemos de un análisis estático del espacio de los quillacas, influenciado por una perspectiva dominante en los años 80 (con modelo en las investigaciones de Wachtel) y donde se pretendía ver cuál fue el proceso de pérdida de una antigua, y grande, unidad territorial prehispánica en tiempos coloniales. Quisiéramos complementar introduciendo otra idea acerca de los procesos, en los cuales –contrariamente– fueron desarrollándose a través del tiempo importantes estrategias de apropiación de territorios. Lo que veremos nosotros es a la vez que una serie de pérdidas, también otra serie de recomposiciones de territorios con una notable creatividad en cuanto a las formas de nuevos accesos, aprovechando en parte el sistema mercantil imperante, como intentaremos mostrar. Entonces, creemos que el territorio quillaca descrito tanto por Barragán y Molina, así como por Abercrombie, no fue otra cosa que el territorio construido dinámicamente durante el periodo colonial y no el territorio prehispánico de los quillacas.

8 Para sustentar nuestra propuesta, a continuación presentamos un cuadro que resume el proceso de tenencia de las tierras de los quillacas; donde cabe aclarar, sin embargo, que se trata de un trabajo no exhaustivo que pretende exponer una tendencia sobre la territorialidad quillaca, y por lo que es posible, por tanto, hubieran otras tierras fuera de las registradas en la documentación. De cualquier forma, el hecho de mostrar la importante cantidad de tierras poseídas, así como su variedad, nos permite tener en contexto el persistente esfuerzo por adquirirlas y mantenerlas; al mismo tiempo, nos ubica en su capacidad de utilizar el sistema colonial a su favor, por lo menos hasta el siglo XVII.

9 Existe una situación ambigua entre lo que se consideraba propiedad comunal y propiedad del cacique. Justamente por esta ambigüedad, y porque consideramos que hasta el S. XVII el cacique era parte inseparable de lo que se consideraba "comunidad", es que hemos tomado igualmente en cuenta sus propiedades dentro del conjunto de territorios quillacas. Es interesante anotar que su capacidad de no perder las tierras u otros bienes adquiridos[5] era un elemento de juicio de valoración sobre la gestión de las autoridades étnicas.

Cuadro N° 8. Tierras de valle de los señoríos de quillacas, asanaques y aullagas-uruquillas[6]

Nombre	Jurisdicción	Pertenencia	Cultivo	Año documento
Tierras de Urca	Yamparáes	Quillacas		1683[1]
Tierras de Mamaguasi	Yamparáes	Quillacas		1683
Tierras de Piusera	Yamparáes	Quillacas		1584/1683[2]
Chacra de Pocpo Tierras en el Valle de Cainaca	Yamparáes Cerca de Sapsi	Quillacas, Aullagas-Uruquillas		1584/1683[3]
Tierras de San Pedro de Milloma	Yamparáes Vecindad de Sapsi (Viven indios de Condo Condo)	Asanaques, Quillacas y Aullagas		1597[4] 1683
Chácara de Molle o Mollepampa (de temporal)	Yamparáes	Quillacas	Maíz y papas	

Nombre	Jurisdicción	Pertenencia	Cultivo	Año documento
Chácara de Yunioma (de temporal)	Yamparáes		Papas	
Chácara de Challoiri (de riego)	Yamparáes		Maíz y papas	
Pastos de Parotar	Yamparáes		Vacas y ovejas	
Chácara de Calchaque o Collchana (de temporal)	Yamparáes		Maíz y papas	
Chácara de Tuchi (de riego)	Yamparáes	Quillacas	Maíz y papas	
Chácara de Tillaque (de temporal)	Yamparáes	Quillacas	Papa y quinua	
Villcapampa	Yamparáes	Quillacas		
Chácara de Pirhuani	Yamparáes	Quillacas		
Abona	Yamparáes	Quillacas		
Salto	Yamparáes	Quillacas		
Chapaya	Yamparáes	Quillacas		
Chácara de Sicaya (de temporal)	Yamparáes	Quillacas	Maíz y papas	
Terreno de Challaque (de temporal)	Yamparáes	Quillacas		
Pastos de Uyhumarca y Canchapampa	Yamparáes	Quillacas		
Nollekeran	Yamparáes	Quillacas		
Jatunpampa	Yamparáes	Quillacas		
Quinza Chancha	Yamparáes	Quillacas		
Puyyo	Yamparáes	Quillacas		
Tipacasa	Yamparáes	Quillacas		
Patapampa	Yamparáes	Quillacas		
Chamca Patilla	Yamparáes	Quillacas		
Turipampa	Yamparáes	Quillacas		
Bairo Molle	Yamparáes	Quillacas		
Tunapani	Yamparáes	Quillacas		
Tierras de San Pedro de Moco (ayllu Changara)	Yamparáes (cerca de Pitantora)	Asanaquez		1683
Molle Pucyo	Yamparáes	Quillacas		
Quebrada de Churuni	Yamparáes	Quillacas		
Quebrada de Saychoma	Yamparáes	Quillacas		
Quebrada de Guancarani y Lampara Uma	Yamparáes	Quillacas		
Pastos de Chilcane	Yamparáes	Quillacas		
Río abajo de Queiquisana	Yamparáes	Quillacas		
Altos de Chichi	Yamparáes	Quillacas		1610[5]
Tierra de San Juan de Caichaca (ayllu Sulcayana)	Yamparáes (cerca de Pitantora)	Asanaquez		1683
Tierra de Llanquiri (del ayllu Collana)	Yamparáes	Asanaquez		1683

Nombre	Jurisdicción	Pertenencia	Cultivo	Año documento
Tierras de Guapi (de la parcialidad de los Marca Soragas)	Provincia de Porco Pueblo de Puna	Quillacas		1683/1804
Tierras de Suaze	Yamparáes	Aullagas-Uruquillas		1683
Calacala	Yamparáes (entre los pueblos de Yampa-ráes y Chacabuco)	Uruquillas		
Tierras de Calala Siclla	Yamparáes	Quillacas		1570/1610[6]
Tierras de Tacotala-Bilabila-Molle-molle[7]	Yamparáes[8]	Quillacas	Maíz	Compró don Juan Colque 1610/1616
Tierras de Quitarqui	¿ Yamparáes?	Quillacas		Compró don Juan Colque 1610[9]
Estancia de Cachimayo	¿Yamparáes?[10]	Aullagas-Uruquillas		
Hacienda de Charamoco	Asiento y pueblo de Quillacollo	Quillacas		Ya las poseía don JuanColque
Tierras de Illaurco	Jurisdicción de Cochabamba	Carangas/ Quillacas y Aullagas	Maíz	1578[11]
Tierras de Chulla	Cochabamba	Carangas/ Quillacas, Asanaquez y Aullagas-Uruquillas	Maíz	1602/1804[12]
Tierras de Anocaraire	Cochabamba	Carangas/ Quillacas	Maíz	1570
Tierras de Tugtapari[13]	Porco	Aullagas-Uruquillas		1683
Tierras de Juriguanay	Provincia de Porco	Quillacas		1800
Tierras de Turrisa	Provincia de Porco	Quillacas		1683
Tierras en el pueblo de Puna	Poco (En el SeñorioArakapi)	Quillacas		
Salinas de Yocalla y Urmiri (del Ayllu Saca de Challapata)	Potosí	Quillacas	Minas de sal	
Tierras de Cayara Millo, Omasa, Coroma, Cerro de Bailla Collo, Cerro de Turqui Pacopampa, Cata Vacollo, Cerro de Yrca Cunca[14]	Potosí Valle de Tarapaya	Quillacas y Asana-quez	Leña (Trajín)	1602/1683 Compradas alrededor de 1550
Tierras de Marca Hayoni, Andacaba, Sivincaoma, Musuni, Villoma[15]	Potosí	Asanaques de Condocondo		1602
Hacienda de Tacobilque (con Molino)	Provincia de Cha-yanta y Asiento de San Pedro (cerca del pueblo de Tomata)	Quillacas[16] y Asa-naquez		1662/1683
Chácaras de Quilloquillo, Hayta-cara, Sita, Amcayapo, Guañoma y Pilcomayo[17] (limítrofes una con otra)	Yamparaes	Quillacas	Viña	1610

Nombre	Jurisdicción	Pertenencia	Cultivo	Año documento
Tierras de Pilaya y Paspaya[18] (de los indios de San Lucas de Paacollo)	Yamparaes	Quillacas, Asana-quez y Aullagas-Uruquillas		1683
Chácara de Sarotala Guache Chácara de Milamila	Distrito de Taco-bamba	Quillacas y Asana-ques	Papas	1611/1683
Hacienda de Guapequela[19]		Quillacas		¿1600?

1 En el año de 1683 es cuando se hace la visita general ordenada por el virrey Melchor de Navarra y Rocaful, duque de La Palata. En adelante, cada vez que se mencione esa fecha se está haciendo referencia a esta Visita. Todos los datos sacados a partir de la Visita ordenada por el Duque de La Palata son sacados de la tesis de Abercrombie.
2 ABNB EC 1804 82. Testamento de Juan Colque Guarachi (doc. anexo).
3 ABNB EC 1804 82. Testamento de Juan Colque Guarachi (doc. anexo).
4 AJP N° 13 1602. Se hace referencia a este lugar en el deslinde y amojonamiento de las tierras de los quillacas. Dice... *de los Quillacas y Asanaques...*
5 ABNB EC 1804 82. Tierras de Chichi, mencionadas en el testamento de don Juan Francisco Visalla Guarachi, en el año 1610.
6 En el documento se afirma, hablando en 1610, haberse comprado estas tierras hace 40 años.
7 El documento no menciona en qué provincia se encuentran estas tierras (ABNB EC 1616 1).
8 ABNB EC 1804 82. El testamento de don Juan Colque Guarache el segundo afirma que su hermano vive en esta hacienda.
9 ABNB EC 1804 82.
10 Abercrombie menciona estas tierras, pero no dice exactamente dónde se encuentran.
11 AMC ECC Vol 17. Año de 1578. En el documento se muestra claramente que los indios de Carangas. Quillacas y Aullagas tienen posesión de estas tierras, sin embargo, no se dice claramente que fueron repartidas por el Inca, lo que nos hace sospechar de esta condición es que los caciques de pueblos mencionados piden que se les adjudique las tierras de Illaurco conforme a la medición que hacia el Inca sin buscar otro tipo de mediciones. Sin embargo, en un documento anterior al mencionado (AMC ECC Vol 13, año 1574) se hace referencia a tierras que los carangas y uruquillas ocupaban en el valle de Cochabamba, donde fueron instalados por el Inca, sin mencionar exactamente el nombre de las tierras. Pensamos que se trata de las mismas tierras, ya que el Corregidor ante quien se hace se las diligencias es el mismo, el tenor es el mismo y el primer documento es un apelación de otro anterior. Así pues este último puede ser uno de los documentos iniciales, ya que fue escrito en el año de 1574 y el otro en el año de 1578.
12 Tierras de Chulla reclamadas por Antonia Copatite en pleito por derecho de cacicazgo con doña Narcisa Choqueticlla, en el año 1804.
13 AGNA 13, 18 5 1 (Abercrombie s f: 30).
14 AJP N° 13, 1602. Perece que son tierras colindantes una de otra ya que en el deslinde y amojonamiento empiezan en un lugar y terminan en el mismo.
15 *Ibíd.* Los asanaques de Condo Condo reclaman como suyas propias estas tierras denunciando a Juan Guarache, cacique de Quillacas, como usurpador.
16 ABNB EC 1666, N° 37. En este caso el cacique de Quillacas, don Felipe Choqueticlla, dice...*en mis casas y chácara de Tacobilque...* como si fuera de su propiedad y no de la comunidad.
17 ABNB EC 1804 82. Documento anexo, testamento otorgado por don Juan Francisco Vasalla Guarachi Cacique Principal del repartimiento de los quillacas
18 ABNB EC 1804 82. En la foja 43v se indica que "...Don Antonio Choqueticlla y sus padres vendieron las tierras nombradas de Juriguanay en Pilaya y Paspaya y las que habla en la doctrina de Puna pertenecientes a esta comunidad por ingente cantidad de pesos por lo que los Choqueticllas siempre estuvieron repudiados...". Esta venta ocurre a fínales del siglo XVIII.
19 ABNB EC 1804 82. Testamento de don Juan Colque Guarachi, el segundo Indique que tubo esta tierra por merced de su majestad pero sin Indicar en que provincia exactamente

10 Esta reconstrucción nos da la imagen de un territorio Quillaca sumamente fragmentado y disperso a comienzos de la Colonia, que se extendía hacia Porco, la región de Yamparáez mayoritariamente y con un único caso de tierras en Potosí. El panorama que dejan estas recopilaciones es el de una organización de los espacios en la que algunas tierras específicas eran compartidas por todas las parcialidades del antiguo señorío Quillaca (tal como es el caso de las tierras de Chulla, cerca de la ciudad de Cochabamba), mientras que la mayoría de estas tierras pertenecía solamente a una parcialidad e incluso a un solo ayllu.

11 El siguiente cuadro ha sido elaborado subrayando tanto la fecha y forma de adquisición de tierras, así como su ubicación geográfica. El cuadro esta ordenado de acuerdo al año de adquisición para visualizar el proceso.

Cuadro N° 9. Tierras de valle adquiridas por los quillacas-asanaques y aullagas-uruquillas

Nombre	Jurisdicción	Pertenencia	Recurso	Forma de adquisición	Año de compra	Año de ref.
Tierras en torno al Cerro de Turqui	Potosí Valle de Tarapaya	Quillacas y Asanaques	Leña, pastos	Compradas en remate público	Alrededor de 1550	1602/ 1683
Tierras de Calala Siclla	¿Yamparáes?	Quillacas		Compradas a Juan de Toro	1570	1610
Tierras de Anocaraire	Cochabamba	Carangas/ Quillacas	Maíz	Tierras asignadas por Huayna Capac		1570
Tierras de Illaurco	Jurisdicción de Cochabamba	Carangas/ Quillacas, Aullagas	Maíz	Probablemente Tierras asigna-das por el Inca		1578
Tierras de Piusera	Yamparáes	Quillacas		Compradas al Obispo de Quito	1584	1683
Chacra de Pocpo Tierras en el Valle de Cainaca	Yamparáes cerca de Sapsi	Quillacas, Aullagas-Uruquillas		Compradas al Obispo de Quito	1584	1683
Tierras de Chulla	Cochabamba	Carangas/ Quillacas, Asanaques y Aullagas-Uruquillas	Maíz	Tierras asignadas por Huayna Capac /Compra en Remate público al obispo de Quito	1584	1602/ 1804
Hacienda de Guapequela	Probablemente Yamparáes	Quillacas		Merced de su Majestad		1600
Tierras de Tacotala-Bila-bila-Mollemolle	Yamparáes	Quillacas	Maíz	Compra don Juan Colque a Juan Albertos	1610/1616	1610
Tierras de Quitarqui	¿Yamparáes?	Quillacas		Compra don Juan Colque a Juan Albertos	1610	1610
Hacienda de Charamoco	Asiento y pueblo de Quillacollo	Quillacas		Compra en Remate pú-blico	Ya las poseía don Juan Colque	1610
Chácaras de Quilloquillo, Haytacara, Sita, Amca-yapo, Guañoma y Pil-comayo (lindantes una con otra)	Yamparáes	Quillacas	Viñedo	Merced del Virrey Francisco de Toledo		1610
Chácara de Sarotala Gua-che Chácara de Milamila	Distrito de Tacobamba	Quillacas y Asana-ques	Papas	Desde el tiempo del Inga		1611/ 1683
Tierras de Llanquiri (del ayllu Collana)	Yamparáes	Asanaques		Compradas		1683

12 Observando el cuadro de las adquisiciones, hasta donde esta información nos permite comentar, la primera adquisición fue muy temprana y se relaciona directamente con Potosí. Las otras tierras se ubican en zonas que los quillacas recorrían frecuentemente; no encontramos, por ejemplo, que buscaran controlar territorios hacia la costa, los cuales constituían una territorialidad más usual entre carangas y lupacas. El territorio de los quillacas parece volcado hacia los valles del sur de Bolivia y en esa dirección intentaron ampliarlo. Las adquisiciones más tardías parecen ser de la primera década del siglo XVII. Pensamos que es una tarea pendiente la de evaluar las causas del retroceso en el proceso de adquisición de tierras, que al parecer se dio a partir de entonces; dejamos a la hipótesis, abierta a investigación, el hecho de que la crisis minera de fines del S. XVII hasta la primera mitad del S. XVIII tuviera que ver con la capacidad de los pastores de continuar dicho proceso.

13 Es importante subrayar que la relación de los quillacas con las minas no era algo nuevo. Encontramos una tradicional relación entre pastoreo y minería, desde tiempos prehispánicos como muestran los hallazgos del sur de Charcas [7]

Los quillacas y las minas

14 Juan Colque Guarachi presenta en su probanza, como uno de sus aportes a la Corona, el haber "descubierto" las minas de Porco para los españoles. Podemos afirmar que no solamente conocían la mina de Porco, sino que eran diestros en el trabajo minero y trabajaron estas vetas junto con otros grupos[8]. Sabemos que las minas eran espacios multiétnicos controlados por los incas, así nos lo muestran otros casos[9].

15 En tiempos coloniales, la ubicación del territorio quillaca era estratégica: por la parte sur, donde se encontraban los aullagas, pasaba el camino Real que fue utilizado por Almagro en 1535, cuando ingresaron los españoles por primera vez al sur del Imperio Incaico[10].

16 Camino que posteriormente se convirtió en muy transitado puesto que por éste pasaba el trajín de azogue que iba desde Arica hasta Potosí y de retorno llevaba las barras de plata. Los indígenas de los alrededores tenían, por tanto, nuevas obligaciones, atendiendo ahora al tambo de Pampa Aullagas con la finalidad –entre otras cosas– de facilitar el tránsito de la compañía de azogue, a quienes incluso tenían la obligación de vender maíz a la mitad de precio (Álvarez [1588], 1998)[11].

17 Es importante anotar también que el segmento de los Aullagas-Uruquillas (al cual Abercrombie denomina señorío) incluía la actual zona de Salinas de Garcimendoza, denominada por entonces Tunupa, cerca del salar de Uyuni. Se trata de una zona de importantes minas de plata que tuvieron cierto auge en la Colonia y seguramente fueron conocidas con anterioridad a ésta. Además se encontraban otras minas trabajadas en el siglo XVI cerca de Challapata y de Condo (Platt *et al.*: 136). Pero, sobre todo, es importante precisar que el sector sur del territorio estaba muy cerca de la ciudad de Potosí y llegaba hasta Urmiri[12] (Molina, 2006), donde habían unas salinas no muy alejadas de ésta y muy cerca de las Salinas de Yocalla; entonces es posible considerar que al "descubrirse" Potosí, la mano de obra de la región pudo articular muy bien su inserción a la actividad de esta rica mina.

18 Por otra parte, como se sabe, era clave el acceso a la mano de obra y concomitantemente era importante además un recurso en particular: las llamas para el trabajo en las minas. Los primeros encomenderos recibieron la mano de obra de los indígenas de las distintas parcialidades. De manos de Francisco Pizarro, Pedro de Hinojosa recibió 750 indios aullagas y Hernando de Aldana 1.000 indios entre aullagas y quillacas. Luego, La Gasca entregó a los aullagas a Hernán Vela, que en la década de 1570 pasaron a Diego de Zárate. Navarra y Diego Pantoja recibieron de La Gasca indios quillacas (Presta, 2000: 240, 257-258). Posteriormente, con las ordenanzas de Toledo, se encontraban la región Quillaca entre las 16 provincias obligadas a la mita.

Los quillacas en Potosí

19 Si bien la Villa Imperial se encontraba en territorio de los qhara qhara, los quillacas, por su cercanía, accedían a ella con cierta facilidad. Este espacio estaba relativamente cercano y seguramente les fuera ya conocido. Podemos pensar que los quillacas adoraban la huaca de Potosí antes de su explotación en la Colonia; quizás consecuencia de ello es que el cura de Aullagas, Antonio Alvarez, en 1588 sostiene que "cuando [los indios] van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista, le mochan y llaman señor y piden ventura y salud y riqueza" (Álvarez [1588], 1999: 356).

20 Sabemos que estuvieron en Potosí desde muy temprano. En 1549, cuando se reimpulsó la explotación de Potosí luego de las guerras civiles, en un juicio entre encomenderos de Carangas, Lope de Mendieta "presentó por testigo a Vilcaguamane Cacique de Quillaca" (AGI Justicia 659, f. 581v) que se encontraba en dicho asiento, seguramente a cargo de los indios de su repartimiento que trabajaban en el Cerro.

21 Por entonces estaba permitido extraer de los indígenas *moderados tributos,* estando el encomendero autorizado a llevar a *sus indios* a trabajar al Cerro Rico en una etapa de

altísima productividad de la mina. También sabemos que los aullagas-uruquillas encomendados a Hernán Vela trabajaron en Potosí desde el momento mismo de su descubrimiento[13]. Vela consiguió inmediatamente ser nombrado Alcalde Ordinario en la Plata y guarda de la Hacienda Real en Potosí. A los pocos años dejó la Villa siendo un hombre inmensamente rico y retornó a España en 1554; no obstante, luego de un juicio, no solamente él sino también incluso su viuda fueron conminados a devolver los excesivos tributos que había cobrado[14] (Abercrombie, 1992-1998). Lo interesante de este caso es que el tributo había sido exigido a indios urus y uruquillas, un grupo considerado de los más pobres y menos aptos para el trabajo en la mina. Ya en 1545 se encontraban indios aullagas trabajando en las minas de Porco y Hernán Vela, cuando se "descubrió" Potosí, instaló 200 aullagas en esa mina, ubicados mayormente en la parroquia de San Pablo. Le debían entregar un marco de plata cada semana por cada trabajador, unas veces en su casa en Potosí y otras en La Plata (Abercrombie, 1992: 12).

22 Pero la bonanza de Vela y otros encomenderos en Potosí se vio afectada por una medida de La Gasea en 1549; quien buscando prohibir el uso de indios de encomienda en las minas, debido a las terribles condiciones de trabajo, dispone que éstos sean reemplazados por esclavos africanos. Se produjo entonces un debate que desembocó en la notificación de 1551 a los encomenderos acerca de una nueva tasa de tributo, orientada por la búsqueda de una "restitución" a los indígenas que habían sido explotados. La Gasca, a través del juez Estupiñán, consiguió que algunos encomenderos como Gómez de Solís y Lorenzo de Aldana cumplieran con esta restitución[15]; a Hernán Vela, en cambio se le siguió un juicio por haber cobrado tributos excesivos y abusos a "sus indios" en Potosí (Abercrombie, 1992)[16]. En el juicio contra Vela, Polo de Ondegardo testificó indicando que los uruquillas eran un grupo relativamente rico y formado por eficientes mineros; otros testigos añadieron que en tiempos del Inca acostumbraban a ir a las minas y que por ser diestros en el oficio Guayna Capac les dio el nombre de Uruquillas (que significa *pescadores de plata*) (Abercrombie, 1986). En efecto, diversos cronistas reconocen que los uruquillas eran especialistas palliris, es decir, escogedores de mineral (Ocaña [1599-1606], 1969). Coincidentemente, una zona de mayor presencia de restos de presencia de mineros que han quedado en Porco se denomina "Uruquilla"[17].

23 Este ejemplo nos lleva a subrayar que los quillacas tenían una relación con la minería de larga data, al menos en algunos de sus segmentos; aspecto que se recalca en los primeros años de Potosí. En consecuencia, creemos que sus estrategias estaban dirigidas a potenciar su capacidad de aprovechamiento de las mejores oportunidades del nuevo sistema, como desarrollaremos más adelante.

La estrategia quillaca: recomposición de un nicho ecológico

24 Cuando se consolida la producción de plata de Potosí los quillacas se encuentran bien instalados en la Villa, al punto de que fueron incluidos por las ordenanzas de Toledo en el trabajo obligatorio de la mita. Parece que mientras los aullagas y uruquillas estuvieron de manera estable en San Pablo, los quillacas se ubicaron primero en la parroquia de San Bernardo para luego ser trasladados a San Sebastián (Mesa y Gisbert, 1992). Tenían varias ventajas: en primer lugar, contar con una élite gobernante, pujante y ambiciosa, que buscó insertarse de la mejor forma posible en la sociedad colonial; segundo, la cercanía de su territorio a la Villa Imperial; y, por último, un sistema de mercado floreciente.

25 Así tenemos a don Juan Colque, cacique quillaca y de los más poderosos en tiempos de Toledo, quien supo pedir al virrey, en nombre suyo y de los demás caciques que se encontraban en Potosí, la promulgación de varias ordenanzas que habían sido emitidas por éste. Fue también el único indígena azoguero. Según Capoche, en el año 1585, de un rosario de ingenios que se ubicaban fuera y dentro de la Villa Imperial, los únicos indígenas propietarios de un ingenio[18] eran los herederos de Juan Colque, asociados con Diego de Morales (Capoche, 1959 [1585]: 119). Es evidente, pues, que Juan Colque, como representante de los quillacas, tuvo una activa participación en la economía y sociedad mineras.

26 Entonces, es posible pensar que una de las maneras de participación de Colque en la economía potosina minera fue a través del beneficio del metal, lo cual implicaba al menos cuatro aspectos relevantes: primero contar con un importante capital de arranque para instalar un ingenio, el cual según datos de los Registros de Escrituras de Potosí tenía un altísimo costo[19]; segundo, el relacionamiento con el poder colonial y contactos para poder ser parte del sector económico-político más poderoso de la ya avasallante economía potosina; tercero, contar con mano de obra para llevar adelante la empresa; y cuarto, quizás el más importante, disponer de una mentalidad que le permitía articular la economía comunal con la de mercado de manera exitosa, ya incluso desde el periodo colonial temprano.

27 Pero la minería no fue la única manera de participación en la economía minera; como buen exponente de una cultura pastoril, la diversificación de las opciones era su principal estrategia económica. En consecuencia, sus esfuerzos se dirigieron –quizás principalmente– a la consolidación de su territorio y a la ampliación del mismo, accediendo a nuevas tierras en tiempos coloniales bajo un patrón territorial precolonial. Veamos ahora un caso específico y muy particular cercano a la villa de Potosí.

El caso del cerro de Turqui

28 Como vimos, las primeras tierras adquiridas en tiempos coloniales por los quillaca fueron las del cerro Turqui, que se encuentra en la cordillera de los Frailes, en una ubicación de 19° 30’ y 65° 50’ aproximadamente, con una altura de 4.930 m (Montes de Oca, 1983: 169)[20]. Se trata de tierras estratégicamente ubicadas, ya que a la vez que se encuentran en las cercanías de la Villa Imperial, sus pastos permiten la cría y el mantenimiento de ganado; además, tiene leña[21]-tan importante en la economía minera potosina– e incluso permiten controlar el acceso a las minas de sal de Yocalla (proveedora de sal de Potosí), así como también el relacionamiento con varios ingenios ubicados en el cercano valle de Tarapaya. Es decir, una ubicación inmejorable para proponer una estrategia de articulación a la economía minera potosina.

29 La posesión de las tierras del cerro Turqui está documentada en un manuscrito del archivo de Poopó, fechado entre 1597-1602 (AJP N° 13, 1602). Se trata de un pedido que hicieron los principales del pueblo de Condo Condo, y de Quillacas, al licenciado Lopidana (Justicia Mayor de la Villa Imperial) para que les confirme la posesión de unas tierras que tienen cerca de Potosí. El documento dice:

> El licenciado Juan Días de Lopidana,... justicia mayor de la villa de Potosí y visitador de las minas e ingenios... doy comisión para la ejecución del contenido de este mandamiento que ante mi presentaron don Juan Choque, Hernando Pita y

> Hernando Cuyo principales del pueblo de Condo Condo y Pedro Tapa y Hernando Mallco principales del pueblo de los Quillacas… (AJP N° 13, 1602)[22].

30 La petición se hizo a nombre de los indios quillacas y asanaques que residían en la villa de Potosí y los que estaban cumpliendo con la mita indicando que:

> …principales indios de los quillacas y asanques que residimos en esta villa al entero de los indios de la mita decimos que nosotros a más tiempo de cincuenta años que tenemos y poseemos unas chacaras y tierras cuatro leguas de esta villa poco menos sin contradicción de persona alguna, llamadas Gayara, Millo oma, Sacoroma y Vaillacollo, Turqui, Pacopampa, Catavacollo, Yrcacunca, y otras de las cuales [f.30v] tenemos títulos y recaudos que son los que hacemos demostración ante V. M. en las cuales habemos apacentado y al presente apacentamos nuestros carneros y ganados y traemos de ella leña, champa, icho para nuestro sustento y de los demás indios de nuestros pueblos que vienen y están en esta villa para el ministerio y labor de las minas e ingenios de ella. Y estando en la dicha nuestra posesión un español llamado Pedro Corbacho y otras personas mayordomos de Juan de Pendones y otros que residen en el dicho valle [;? Manchado] y de Alonso Regodon se nos han metido en las dichas tierras y pastos y nos han cortado y cortan y sacan mucha leña que llevan para vender al dicho valle de Tarapaya y a otras partes, la cual tenemos nosotros guardada mucho tiempo para nuestras necesidades y por quitárnosla nos han maltratado y aporreado y para remedio de ello a V Md pedimos y suplicamos que en conformidad de los dichos nuestros títulos y posesión se nos mande dar de su mandamiento de amparo de la dicha nuestra chacara y tierras en ellos contenidos… (*Ibíd.*)

31 El Corregidor accedió al pedido y mandó que se edifiquen nuevamente los antiguos mojones, indicando que la leña que encontraren cortada la adjudiquen a los indios; mandó también no se los moleste bajo una multa de 500 pesos. Se hizo luego la notificación a Pedro Corbacho en el ingenio de Alonso Regodón. Corbacho expresó que nunca cortó leña y que solamente sacó *champa,* de la cual los indios no se aprovechaban por estar debajo de la tierra y de ciénagas y que tenía comisión del señor Oidor para sacar estas champas por ser sin perjuicio de los indios. Luego se dirigieron los comisionados al cerro Turqui, ubicado a cuatro leguas de Potosí, donde encontraron a Manuel Boto, que justamente se encontraba cortando leña al pie del cerro y le notifican que no podía hacerlo; éste explica que lo hacía mandado por Pedro de Mondragón,[23] el famoso mestizo potosino cuya riqueza llamó la atención de sus coetáneos. También cortaban la leña para el contador Diego Bravo, usándola para el ensaye de lamas que el señor Oidor hacía. Se dirigieron entonces a los distintos hitos para levantar nuevamente los mojones que se inician en la estancia de Paitaca, en los altos del valle de Tarapaya, a tres leguas de Potosí.

32 Los mojones eran los siguientes (citas textuales con subrayado nuestro):

- Un cerro alto que está frontero de la chacra de Juan de Pendones –un mojón de piedras en la parte alta del cerro que llaman Yrcacunca el cual *se encuentra a la banda de las salinas de Yocalla.*
- De allí bajando hasta pasar un *camino real que va de Yocalla a Potosí,* en un cerrito pequeño que tiene la coloración morada de arena encima del camino a mano derecha viniendo de Potosí.
- De allí subiendo de este camino hacia el cerro de Turqui, en un altillo que se llama *Cataviculllo* se colocó otro mojón.
- De allí bajando hasta llegar a un arroyo y cerca está un camino de carneros otro mojón que llaman *Totorapallca.*
- De allí subiendo hasta un cerro y loma que está frontero al de Turquí, encima de la loma está el mojón que llaman *Cuimiumacirca.*

- De allí va corriendo hasta llegar a lo alto del cerro de Turquí, y lo alto del cerro sirve de mojón y las vertientes *hasta la villa de Potosí* son tierras y pastos que se encuentran en su tierra.
- De allí va corriendo hasta llegar a una quebrada y pastos que llaman *Chinacurioco* donde hay unas canchas de ganados que son corrales allí se encuentra otro mojón.
- De allí va corriendo hasta una quebrada *cuyo río entra a las salinas de Yocalla* que llaman Champini Mutada, donde está otro mojón.
- De allí va corriendo hasta llegar a un pasto que llaman *Tontoca* donde también hay unos pastos y corrales y canchas de ganaderos y en el alto de una loma está un mojón.
- De allí hasta llegar a unos peñascos que llaman *Chanacirca* y en lo alto de la loma hay un mojón.
- De allí va corriendo hasta llegar a un cerrillo redondo que por tajo de él está una quebrada seca sin agua con sólo algunos manantiales el cual sirve de mojón y se llama *Vaillacollo.*
- De allí va corriendo hasta el valle de Chiracoro hasta dar en un río que viene de Hisque Hisque por una quebrada honda; *el río viene a dar al ingenio de Joan Roman* y a la banda de Potosí en lo alto del dicho río y quebrada está un mojón.
- De allí va corriendo hasta llegar por encima del dicho río hasta llegar a una bajadilla y unos peñasquillos que llaman *Chacarana* los cuales sirven de mojón.
- De allí va corriendo hasta el valle de Tarapaya antes de llegar al ingenio de Joan Román, a un tiro de arcabuz a donde atraviesa de una banda a otra la toma de agua que va a la Chacra de Joan de Pendones. La dicha fuente **y** toma sirve de mojón, que está frontero al Cerro que llaman *Tucuricollo.*
- Y de allí yendo por el río *arriba a la ranchería de los indios a la vuelta del dicho ingenio de Juan Román* se hizo otro mojóir[24].

33 La posesión de las tierras fue dada en Milloma, pero el encabezamiento del documento del deslinde y amojonamiento dice:

> En la estancia de Paitaca en los altos de Caara del Valle de Tarapaya tres leguas de la villa de Potosí a trece días del mes de septiembre de mil y quinientos y noventa y siete años... (*Ibíd.*).
> ... y por mi visto su pedimento estando de pie en las dichas tierras y pastos de suso nombradas tomé por la mano a los dichos don Juan Guarache y Hernando Pita y los demás indios del dicho pueblo de los quillacas y asanaques por ellos y en nombre de los dichos indios de la (f. 36) dicha provincia en nombre de su Majestad... (*Ibíd.*).

34 Son varios los aspectos que hacen de este documento un caso particularmente interesante: 1) En primer lugar porque se trata de tierras ya no de valle para productos complementarios a su ecología, sino tierras donde se puede guardar el ganado y que permite la explotación de leña tan necesaria para el funcionamiento de minas, ingenios y la propia vida urbana de Potosí. 2) Se deja claramente establecido que el motivo de poseer estas tierras es para socorrer a los mitayos que están en la Villa, lo cual suele ser parte del discurso hacia las autoridades para mostrar que están en servicio de Su Majestad. 3) Se trata de tierras que han sido adquiridas en tiempos coloniales bajo nuevas condiciones y no haciendo referencia a posesiones precoloniales. 4) La extensión de las tierras nos parece importante, así como los lugares que articula. Se trata de una posesión muy extensa ubicada estratégicamente entre el valle de Tarapaya, las salinas de Yocalla y la Villa Imperial de Potosí. Pasan por allí tanto los caminos principales como alternativos *para carneros.* 5) Los mojones que se remarcan muestran que allí encontraban bofedales, riachuelos y ríos, así como cerros más áridos. También chacras y corrales de españoles en medio. Además nos parecen importantes varios silencios de la fuente. 6) Dicen que poseen

las tierras desde hace aproximadamente 50 años, esto querría decir a un par de años de descubierto el cerro, ¿pero en qué condiciones las consiguieron? ¿Fue una prebenda de la administración colonial, fue un arreglo con la gente del lugar o fue una compra? ¿Las adquirieron en tiempos de Polo como Corregidor de Potosí? ¿O en verdad eran precoloniales y explotaban el Cerro Rico antes de que los españoles llegaran?[25] 7) A pesar de la notable importancia de don Juan Colque no se hace mención alguna a su persona. 8) Tampoco queda claro el uso que se hace de esas tierras, se sabe que sirven como tierras de pastoreo y de producción de leña y *champas* –que es la causa del litigio porque algunos españoles la sacan sin su permiso para venderla–, pero ellos no indican el uso que dan a esa leña, que probablemente también sirve para su venta o para hacer carbón para el fundido mediante huayras. Aducen que tienen guardada la leña mucho tiempo, lo que podría estar hablando de una participación cuidadosa en la economía minera y no tenían fines de lucro como principal meta, sino la subsistencia en Potosí.



Cerro Turqui Foto: Pascual Arequipa[26]

35 Como primera conclusión podemos adelantar que las ventajas del auge de los años iniciales de Potosí permitieron a algunas comunidades indígenas tener una situación favorable. En este caso, los quillacas las aprovecharon ampliando su territorio con la creación de una isla ecológica en pleno periodo colonial y en el corazón de la nueva economía, adquiriendo nuevas tierras. Ahora bien, el caso del cerro Turqui no fue el único, varias otras tierras fueron compradas o consolidadas –como vimos resumido en el cuadro respectivo– en tiempos coloniales: Llanquiri, Calala Siclla, Piosera, Pocpo, Tacotala, Vila Villa y Molle Molle (en conjunto), Quitarqui; también Chulla y Charamoco en el valle de Cochabamba, Quilloquillo, Haytacara, Sita, Amcayapo, Guañoma y Pilcomayo[27]; la hacienda de Guapequela fue adquirida por merced del virrey Toledo. Algunas de estas tierras eran del común y otras, de manera ambigua, pertenecían a sus caciques.

36 Es decir, como bien se mostró en el coloquio acerca de "la participación indígena en los mercados" en 1987, el mercado fue aprovechado también en beneficio de intereses de las

comunidades y no únicamente por los invasores. Por otra parte, esta ampliación del territorio se presenta como una recomposición del sistema de control vertical en tiempos coloniales, siguiendo las pautas de su antigua territorialidad, y utilizando todas las armas a su alcance para mantenerlas: compras, mercedes, consolidaciones y también litigios. Sabemos que las posibilidades de ampliación funcionaron por lo menos desde 1550 hasta 1678[28], luego las peleas internas entre los miembros de la élite indígena quillaca (los Colque Guarachi, Choqueticlla) se extendieron hasta el siglo XIX.

37 Con el ejemplo de los quillacas queda expuesto que hubo una interesante articulación entre pastoreo-minería como actividades complementarias, como bien mostró Polo en su aguda observación de los primeros tiempos de Potosí. Creemos que esta relación se hizo efectiva en el ejemplo estudiado, a través de diversos recursos: el ganado, la leña y la sal, que cobran renovada importancia con el nuevo sistema de beneficio de minerales.

Los quillacas y asanques, Potosí y la sal

38 El cerro Turqui también se ubicaba en el camino que iba de las salinas de Yocalla a Potosí, y la sal era transportada principalmente en llamas desde las salinas hasta los distintos ingenios. Relacionamos al cerro Turqui con el transporte de la sal, puesto que los quillacas y asanaques, que tenían ganado en este cerro por sus pastizales, seguramente participaron en esta actividad. La relación de los pastores con la sal es de muy larga data. Lecoq, en su estudio arqueológico sobre la región intersalar (región ubicada entre los salares de Coipasa y Uyuni), concluye que: la presencia en la zona estudiada presenta indicios de una ocupación multiétnica manifestada en una variedad de inhumaciones (en torres funerarias, en cuevas y en cistas). Los ajuares funerarios con objetos provenientes de zonas limítrofes confirmarían fuertes relaciones interecológicas con los valles orientales y los oasis del litoral pacífico, evidenciando una articulación primordialmente transversal. Entre los bienes que controlaba la región y eran cotizados fuera de ella, además del ganado, se encontraban la sal, plata obsidiana, andesita y basalto (Lecoq, 1999) [29]. La relación de los pastores con la sal continúa vigente; en la actualidad, West, Molina Rivero y también Lecoq confirmaron en sus trabajos de etnografía esta estrecha complementariedad entre los llameros y la sal, particularmente en la región de Pampa Aullagas[30]. Los quillacas poseían a su vez una antigua cultura relacionada con la explotación de sal. La parte occidental de su territorio participaba tanto del salar de Coipasa como de una pequeña parte del salar de Uyuni. También en sus tierras, al sureste del Poopó, tenían las minas de sal de Urmiri y durante la Colonia tenían también posesiones en Yocalla. Según informe del Corregidor de Paria en 1683, se sabe que algunos del ayllu Saca de Challapata (reducción de los asanaques)[31] vivían en "las salinas de Yocalla y Urmiri en la jurisdicción de Potosí que están en sus tierras propias y están trabajando unas minas de sal de este ayllu" (en Abererombie s.f.: 20)[32].

Un "negocio peligroso"

39 La sal, como producto de consumo humano y animal de primera importancia, funcionaba en tiempos precoloniales como un don[33] en una suerte de forma "primitiva" de intercambio; pero, al mismo tiempo, como un bien de canje universal, por lo cual se constituyó en una mercancía-dinero[34]. Los llameros caravaneros viajaban a los valles con cientos de llamas cargadas de sal, con la finalidad de intercambiarla por maíz, fruta, miel

y otros productos que complementaban sus necesidades de sobrevivencia. Estos intercambios se hacían normalmente con parientes o "caseros" que los esperaban en periodos de cosecha –situación que aún hoy continúa, aunque sensiblemente disminuida[35] – y a lo cual debemos añadir el hecho de que el trabajo de transporte de la sal hasta los lugares donde se la "compraba" añadía un plus al valor[36]. Así, esta forma de intercambio se adaptó a las relaciones mercantiles más complejas. Por tanto, los llameros tuvieron ciertas ventajas en esta adaptación. Sabemos que la cantidad de sal que se consumía en Potosí, desde que se introdujo el beneficio de la plata mediante el azogue a partir de 1575, era enorme. Un informe de 1603 indica que en el beneficio de las lamas se gastaban 300.000 quintales de sal (Jiménez de la Espada [1897], 1965: 384). Por cada 50 quintales de metal se usaban alrededor de cinco de sal en los cajones donde se amasaba la mezcla dos veces al día (Vázquez de Espinosa [1628], 1983: 826). Más tarde, en 1773, cuando la producción de plata había bajado notablemente, se estableció que aún los ingenios gastaban 150.000 quintales al año (ABNB Minas 13 N 1746 f.3)[37]. Si bien la sal era un producto que existía en abundancia, su negocio fue por entonces muy lucrativo y donde la ganancia radicaba en los grandes volúmenes de las transacciones. El cronista Cieza opina que las salinas de los Andes eran "grandes y hermosas... que de ellas se podrían proveer de sal todos los reinos de España, Italia, Francia y otras mayores partes" (Cieza [1571], 1989: 297). Para asegurar su suministro, Toledo ordenó que, de los indios sujetos a la mita, 70 se destinaran para las salinas ubicadas a nueve leguas de Potosí (Capoche [1585], 1969: 142), pero unos 30 años más tarde, en 1603, casi se había triplicado el número y se destinaban 180 mitayos, además de muchos más que se alquilaban por su cuenta[38].

40 Ahora bien, el problema es conocer hasta qué punto los indios pudieron seguir controlando los beneficios de un producto apetecido por los españoles. Se sabe que apenas se introdujo el azogue algunos españoles se dedicaron a su negocio, incluso Toledo mandó visitar las minas de sal y les repartió indios para su trabajo. En 1585, Capoche indica que en las salinas de Yocalla:

> ... habitan diez o doce españoles, que sacan cada año más de sesenta mil quintales de sal con *yanaconas* que tienen. Estas minas se labran por socavones, haciendo bóvedas que se sostienen en pilares que van dejando para que no se hunda la montera de la bóveda. La sal es muy necesaria para el beneficio de los metales por azogue; ya vale un quintal puesto en esta villa un *peso ensayado.* Y esta provincia es abundante en salinas, y tres leguas de éstas *hay otras que no se labran*; y las que se tienen noticia están al doble más lejos, que es mucho inconveniente para la costa del *acarreto, que se hace en ganado de la tierra* (Capoche [1585], 1959: 142).

41 Sin embargo, el negocio ha debido ser complicado pues en 1594, las minas de sal habían cambiado de dueño varias veces. Al parecer, el problema radicaba en su transporte. Por una parte, los españoles reconocían que el cuidado de los animales requería de un conocimiento especializado y mucha dedicación; y, por otra, siempre era un problema conseguir indios que se alquilen para ello. Cuando hubo entonces una propuesta para que las minas de sal pasen a la Corona y fueran manejadas a través de administradores, el cabildo de Potosí escribió al Rey advirtiendo que no sería un negocio con buenas perspectivas, ya que no era viable controlar la extracción de sal y su transporte al mismo tiempo:

> Su Majestad no tendrá carneros *por ser hacienda peligrosa* sería una total destrucción de los beneficiadores de minas de esta Villa porque tienen experiencia que hacienda de carneros para el acarreto de los metales del Cerro a los ingenios de la Villa y su labor y beneficios aunque todo está tan cerca uno de otro y se corresponde, no se compadece porque siendo forzoso la asistencia personal del dueño en cada una de

> estas cosas y contingible faltar a la una de ellas necesariamente se perderá quien las tuviere juntas... [sin contar con los problemas] que *los poseedores de las salinas tienen en buscar indios mingados y yanaconas* para las labores que hoy andan entablados en los administradores (ABNB, CPLA 7f. 295v. El subrayado es nuestro).

Cronología de un trajín

42 El suministro de sal a la Villa de Potosí puede ser divido en etapas según quiénes controlaban el negocio, el cual fue cambiando de manos responsables en distintos periodos coloniales[39]. Pensamos hubo tres de estas etapas, la primera bajo control de los españoles, la segunda a cargo de indígenas, y una tercera con el advenimiento de intermediarios.

Primera etapa: en manos de españoles con apoyo estatal

43 El suministro de sal en esta etapa estaba en manos de españoles, apoyados a su vez por el Estado, que les suministraba alguna mano de obra obligatoria; no obstante, dada la magnitud, hubo también algunos indios "... que tenían sus porciones de carneros que llaman guautires" e incursionaron en el trajín (ABNB Minas 13, N° 1746). Sabemos que los quillacas tenían tierras en las salinas de Yocalla, así que seguramente ellos participaron también en esta primera fase. Este sistema duró bastante tiempo hasta que fallecieron los últimos dueños españoles, alrededor de 1750, cuando la economía potosina estaba en crisis y el negocio de la sal también (*Ibíd.*). El suministro tenía ciclos anuales que se demarcaban por la disponibilidad de animales para su transporte, por tanto, los españoles que estaban en el negocio almacenaban el producto para tiempos de escasez (*Ibíd*). La costumbre hasta entonces había sido que los salineros españoles se encargaran de entregar la sal en los ingenios y para ello usaban ya fuera mitayos asignados, mano de obra asalariada, de mingas y yanaconas (ABNB, CPLA, tomo7 f. 295v). Sin embargo, dependía casi completamente de manos indígenas la parte correspondiente al transporte del suministro, donde estaba, casualmente, la mayor ganancia. Aunque para una etapa posterior, a fines del siglo XVIII los costales con 10 arrobas en las salinas costaban 1 real (ABNB Minas 13 N° 1746 f.42v).

Segunda etapa: el suministro en manos de los guacchas[40] y cumiris[41]

44 Esta etapa se inició a fines del siglo XVII y se consolidó a mediados del XVIII. El suministro de sal quedó principalmente en manos de los indios *guacchas*[42] y *cumiris* que poseían ganado. Al parecer, en esta segunda fase se utilizaron otras salinas fuera de las de Yocalla, la cual era el principal centro de aprovisionamiento. Alrededor de 1693 las pugnas por controlar las minas de Urmiri en la provincia de Porco nos dan la pauta acerca de lo afirmado. Don Juan Francisco Choqueticlla[43], gobernador del pueblo de Hatunquillaca, entró en pleito con Francisco de Cervantes, vecino de Potosí, por tres bocas de las minas de sal en Urmiri. Las minas se encontraban en pleno pueblo y tan sólo a veinte pasos de la iglesia (ABNB Minas 10 N° 1126)[44]. En realidad, la mina pertenecía a Mariana Carba, por

herencia de sus padres y abuelos, más específicamente de don Andrés Carba, quien hubo de haber sido una autoridad, además de su primer dueño; ella había vendido la mina en ausencia de su cacique gobernador y éste fue el inicio del litigio. Esto nos permite ver otra arista de la sociedad indígena, de las pugnas de la gente "del común" ante el sometimiento de sus gobernadores. Se trata de una pugna entre los derechos comunitarios y los individuales.

> ... porque aunque la dicha india confesase quejándose que le había quitado la mina su curaca y que no se la quería volver porque le respondió que tenía arrendada... (*Ibíd.* f. 21).

45 Sin embargo, en otras partes del documento se alega que las minas "son y pertenecen al común de dicho repartimiento de quillacas de tiempo inmemorial a esta parte por cuya razón no las pudo vender sin licencia de la Real Audiencia" (*Ibíd.* f. 33). Es cierto que una interesante cantidad de dinero estaba en juego, pues otra mina que había comprado en el mismo lugar el capitán don Pedro de Cárdenas le costó 11.000 pesos.

46 La distribución de la sal, además, estaba acomodada a los ciclos de los viajes interecológicos de los Harneros dueños de ganado. El motivo de la escasez que se experimenta en los cuatro meses de octubre a diciembre se debe a que los indios desamparaban la conducción de la sal, pasando los valles y quebradas en solicitud de mantenimientos (ABNB Minas 13 f. 61). De este modo, es así que en los meses que bajaban a los valles a buscar su sustento el precio de la sal se duplicaba (ABNB Minas 13 N° 1746 f.8v).

> ... almacenaban en galpones para el tiempo de hielos en que suelen escasear los indios y los cameros por irse a los valles a proveerse de granos que llaman (...) que llaman liquinas y en estos tiempos de escasez daban el (quinto) neto de la sal por cuatro reales de plata (Ibíd.).

47 Al estar el suministro en manos de los llameros también ellos establecieron como medio de intercambio la sal y no necesariamente el dinero. Los testigos afirman que en tiempos de abundancia la carga valía cuatro reales y en tiempos de escasez también cuatro reales. La diferencia radicaba en que en el primer caso la carga tenía *cinco arrobas y libras* además que por cada diez cargas daban un *bendaje*[45], en tanto que en tiempos de escasez la carga tenía dos o tres *arrobas* solamente y por supuesto ningún *bendaje.* En términos de Godelier (1978-2000), la mercancía-dinero parece que incluso seguía siendo la sal hasta el siglo XVIII, mientras que el dinero tuvo, también, una cualidad ambigua.

48 El tránsito de una economía de intercambio a otra de mercado también tiene que ver con la manera en que la sociedad indígena percibía el dinero. Harris (2000) nos permite acercarnos a una de estas modalidades de percibir el dinero, a través de los laymi del norte de Potosí en el siglo XX, quienes conciben el origen del dinero en dos pasados. Uno *chullpa,* es decir, en un tiempo precultural, y otro cristiano donde además intervenía el Estado. Aun así, el dinero es considerado *saxra,* es decir, del ámbito del demonio, pero de un ambiguo demonio andino. El dinero es fértil en tanto brinda un servicio social y circula participando del intercambio. Otra percepción interesante se refiere a la asociación que hacen los laymi entre dinero y mina. (Harris, 2000: 61, 68, 73)[46]. Esta percepción seguramente fue construida en el transcurso del periodo colonial, a medida la gente andina participó cada vez más rápida y masivamente en la economía de mercado. Esta participación, como vimos, se dio en un juego de dos esferas: una en que la sociedad indígena participaba del mercado y de la moneda; otra que se manejaba al margen de ella y en el marco de las redes de parentesco.

49 La escasez de medio de transporte para la distribución de la sal en las minas durante los meses que iban a los valles, tiene que ver con una estrategia de los pastores por no romper el delicado equilibrio construido durante siglos. En los valles no solamente debían cuidar el proveer a sus "caseros" (de los cuales dependía también su propia subsistencia), sino que tenía también que ver con el acceso a pastos frescos para un buen mantenimiento del ganado e incluso con la necesidad de fertilizar estos campos con la taquia que dejaba el ganado durante su permanencia en los valles. Los llameros, tanto prehispánicos como coloniales, controlaban en sus territorios el ganado y la sal, y disponían de sus tiempos, de modo que con las cargas de sal llegaban a los valles en los meses de cosecha[47], o como vimos en la cita anterior, dejaban el negocio de las salinas para continuar con los viajes interecológicos, que tenían otras ventajas. Para buscar subsanar la dependencia de los mineros potosinos a los ciclos pastoriles, optaron por almacenar la sal para los meses en los que la mano de obra para su transporte fuera escasa. Las cantidades almacenadas fueron enormes, en el siglo XVIII se calculaba que debía tenerse un stock de 50.000 quintales para este periodo (ABNB Minas 13 N° 1746 f. 3v). Como dijo Godelier, entonces la sal les permitía consolidar en los valles la base de su riqueza: las alianzas sociales.

Tercera etapa: el tiempo de los intermediarios

50 La tercera etapa podría ser aquella donde aparecen intermediarios, que presentan una nueva modalidad en lo que al suministro de sal a se refiere; personas aparentemente desligadas de su comunidad y que no poseían ganado alguno, nos referimos a los barreteros y a los *arquiris.*

51 A fines del XVIII encontramos referencias de cómo ciertos sectores de la población utilizaron el trabajo en las salinas como alternativa de sobrevivencia, no obstante, se trata de una opción utilizada por pequeños grupos y de manera articulada a su vida comunitaria y pastoril.

52 En 1770, María Teresa, viuda del ayllu Yanaque de Condo Condo (reducción de los asanaques) denuncia el robo de unos bienes de su estancia. Y siguiendo el rastro a los ladrones descubre que se habían ausentado al pueblo de las Salinas de Urmiri. Indica que se trata de indios que tenían ganado e iban desde Yanaque por sal a trabajar como barreteros. Algunos detalles permiten conocer ciertas características del trabajo. Por una parte, que el que sirve como barretero parece lo está haciendo como un castigo y, por otra, que el trabajo solía hacerse "mancomunadamente":

> ... Ramos Colque y Juan Colque le deben al declarante nueve pesos y seis reales y no le quieren pagar, por bastimentos que dichos indios tienen hecho a (ilegible)... segunda del dicho Urmiri nombrado don Dionisio Choque...aunque el uno de ellos estaba sirviendo de *barretero en la mina de sal* porque por dos veces lo había castigado dicho segunda a Juan Colque por tener este faltas de lo que expresa el escrito antecedente y que por haber estado los expresados indios en su dominio haberse hallado estos en el tiempo del *robo trabajando en dicha mina de sal mancomunandose* entre ellos, deudos hilacata de dicho Hurmiri (AJP N° 1011, año 1770).

53 Es llamativo que a pesar de reiterarse muchos detalles del proceso de la sal no se indique el costo del transporte, ni lo que se pagaba a los barreteros de las minas de sal. No

sabemos exactamente cuándo, pero en el siglo XVIII, además de las Salinas de Yocalla, se explotaban las de Urmiri.

54 Como consecuencia de la crisis en el suministro, los azogueros potosinos buscaron el auxilio de intermediarios. Hacia mediados del siglo XVIII, entonces, surgió un personaje denominado *arquiri* o intermediario, que comenzó a controlar el negocio y especular con él. Cobraba a los ingenios 4 pesos por cada 100 cargas de sal. Algunos ingenios llegaron incluso a tener arquiris todo el año con salario semanal, *traigan sal o no.* Estos arquiris hacían sus tratos con los indios transportistas de sal, pero terminaron haciéndose dueños del negocio, impidiendo que llegue a los ingenios sal de primera mano. Se los acusa de ser los causantes de la disminución de peso de las cargas y de mezclar la sal con tierra (ABNB Minas 13 N° 1746 f.3-6v, 43). Los arquiris iban a veces a las salinas, pero otras a los caminos a interceptar a los indios con cargas de sal. aunque tuviesen guías para entregarlas en determinado ingenio. Utilizaron el mismo método que los corregidores en los repartos.

> ... además de las granjerias que hacen con los indios en repartirles forzosamente efectos como don ropa coca, aguardiente, muías, etc. en precios exorbitantes con cuyo conocimiento los denomina el ilustre gremio malvados y picaros (ABNB Minas 13 N° 1746 f. 34v).
>
> En estos términos se iba manteniendo y abasteciendo de este material a esta Rivera de Ingenios; hasta que de ocho o nueve años a esta parte se introdujeron algunos mozos que auxiliados y fomentados de sus aviadores con alguna plata, de ropa de la tierra, coca y otros efectos se fueron a estos minerales de salinas y repartiendo aquellos sus avios entre los indios *cumiris*[48] dueños de ganados los compraron y sujetaron a todos a que les trajesen ni echasen sal a ninguno de los ingenios sino es a aquellos que ellos les mandasen comprando de su cuenta en aquellas minas la sal en costales de nueve a diez arrobas por un real de plata como es costumbre; y experimentándose en aquellas primeras serranas la improvista novedad de la falta de este material... (ABNB Minas 13 N° 1746).

55 Es difícil seguir el origen del término *arquiri.* En Bertonio se encuentran una serie de términos derivados de *arcatha,* que significa *seguir* (Bertonio [1612], 1984: 24), uno de ellos es *arcarpaatha,* que tiene como sinónimos *haquirpaatha,* que se traduce como *salir acompañado al que se pone en camino.* Este *haquir* podría ser el origen de *arquiri.* Aunque también existe el término *haquiri* que significa *hijo de hermana o tía* (*Ibíd.,* 122). Lewinski se refiere a los *arquiris* como intermediarios (Lewinski, 1987: 445). En el diccionario Lange y Salazar Soler (1993) no se registra el término arquiri.

56 Parecería que los arquiris se habían desligado de sus comunidades, seguramente se mestizaron y lograron insertarse intermediando entre ambas sociedades. Una frase del documento explica que “luego que irrogan algún agravio a los indios y saben que se a dado queja los dejan y se mudan o se esconden sin que haya quien pueda dar con ellos por no tener casa ni habitación fija” (ABNB, Minas 13 N° 17 f. 59).

57 Quizás el papel de los *arquiris* fuera distinto en cada región porque entre los indios de San Agustín de Toledo al norte del lago Poopó, a mediados del siglo XVIII para conseguir fondos y cubrir la falta de mitayos, se encontraban los siguientes aportes en dinero: del Segunda 60 pesos, del *arquiri* 6 pesos, del *cumiri* 51 pesos y a cuenta del salario del pastor que daba la comunidad para cuidado del ganado del cacique 51 pesos (AJP N° 701 año 1739) [49]. Estos datos nos dan un esbozo a cerca de la figura de los arquiris, que creemos requieren un estudio aparte.

58 Junto con la figura de los barreteros y los arquiris surge además la del proveedor oficial. A mediados del siglo XVIII, un vecino de Potosí, Domingo Guzmán, propone hacerse cargo del negocio solicitando para ello *un auxilio* o préstamo de 25.000 pesos. La solicitud será aprobada y ya el Banco calcula que podrá tener una ganancia de 20 a 25 mil pesos al año (ABNB Alinas N° 1746 f. 61v). Después de un largo trámite se le admite la propuesta en calidad de *Proveedor y Abastecedor de Ingenios,* debiendo acopiar en almacenes de la villa 50.000 quintales para los meses de carestía. Luego se verá que no pudo cumplir con este propósito, a pesar de haber invertido miles de pesos en la compra de su propio ganado. Guzmán culpa a los arquiris de haber boicoteado su negocio, amedrentando a los indios transportistas (ABNB Minas 13 N° 1746).

Comentarios al capítulo

59 La venta y trajín de la sal constituyó uno de los ingresos importantes para los indios pastores, puesto que el control del ganado estaba en sus manos y lo ligaron a la fuerte economía potosina. Se consideraba que los que vivían en Potosí "como en tierra de más comodidad y calidad para sus tratos y rescates y negociaciones y para ganar su tasa paguen más que los indos que quedan en los pueblos de dicho Repartimiento" (AJP N°5, año 1688).

60 Cañete dice, aunque ya en el siglo XVIII, que el principal comercio de los indios era en lanas, carbón y sal. El primero era el más generalizado, el segundo casi privativo de los de Toropalca porque en su distrito tenían algunos bosques, y los que comerciaban con sal eran los de Coroma[50] "por la gran laguna de sal común con que hacen sus cambios y contrataciones", por lo que junto con los de Toropalca lograron ser los mejor acomodados (Cañete [1791], 1952: 227).

61 La sal, que en los viajes interecológicos era uno de los principales medios de intercambio de los quillacas y en Potosí fuente de riqueza monetaria, entonces, como en el caso de los baruya estudiados por Godelier, se constituyó al mismo tiempo en una mercancía y en una no mercancía. Seguramente podemos decir lo mismo del ganado que se constituía en objeto de naturaleza doble, a la vez mercantil y no mercantil, "moneda" y objeto "para dar" (Godelier, 1978-2000: 298, 270).

62 El comercio de la sal en Potosí nos permite estudiar la transición de una economía étnica a otra de mercado. Creemos que los llameros caravaneros son quienes mejor encarnan esta transformación, ya que vienen de una tradición de intercambios, por más que fueran dentro de un ámbito de parentesco. Ellos manejaban perfectamente no sólo las equivalencias en intercambios –como mostró Assadourian (1987)–, sino lo que nos parece más importante, tenían el concepto del valor del trabajo al momento de realizar sus transacciones. Estaban absolutamente conscientes de que el valor del "trabajo socialmente necesario" (Marx en Godelier, 1978-2000), expresado en el manejo de sus animales y que el esfuerzo del transporte añadía valor a sus mercancías o bienes de intercambio. Con este bagaje cultural, pero no solamente, sino junto con otro profundamente ritual, como hemos podido ver en su relación con el territorio y con las minas, se enfrentaron al nuevo sistema.

63 Pero además se enfrentaron a los nuevos retos con una muy particular organización social que hacía que ciertos segmentos de la sociedad indígena-pastoril tuvieran una función primordial en el proceso de transición. Estamos hablando de las autoridades

étnicas que se constituyeron en mediadoras por excelencia, como pudimos apreciar en el caso de la adquisición de tierras.

64 A diferencia de los negocios de Chambilla, la estrategia quillaca en su articulación con el mundo minero mercantil nos muestra otra cara muy distinta, siendo ambas sociedades pastoriles. Como vimos, los quillacas tenían su territorio en una zona privilegiada en relación con Potosí. Quizás por esto o por algún motivo, que para nosotros no está enteramente claro –¿por favores a la Corona no declarados abiertamente?–, el señor quillaca, don Juan Colque, se constituyó en el cacique más poderoso en las primeras décadas de Potosí y a partir de esto construyó una gran fortuna ligada a la minería. Recordemos que es el único cacique azoguero y minero en tiempos de Toledo y posteriores. Sin embargo, mina e ingenio fueron vendidos, al parecer, a principios del siglo XVIII, según declaración de don Manuel Sandóval Choqctiella Llanquipacha, *principal noble del aylln Collana* (ABNB EC 1804.82 f.47v). Luego las distintas líneas aspirantes al cacicazgo de su región entraron en terribles pugnas durante todo el periodo colonial.

65 En los documentos leemos que los Choqueticlla, los Llanquipacha y los Colque Guarachi pelearon hasta tal punto que en más de una ocasión llegaron al asesinato. El motivo principal eran las tierras y el poder que ellos heredarían. Es probable que las pugnas también estuvieran azuzadas por la poca claridad de la herencia del cargo. Entre los factores que enturbiaban el panorama están: las líneas secundarias, formadas por hijos "ilegítimos" que no encontraban un sustento legal en la legislación española, pero sí bases en la indígena; y por otra parte, también el hecho de los señoríos al interior de los quillacas, donde asanaques y quillacas sobresalen como dos sectores en pugna.

66 La "estrategia quillaca" también extendió sus lazos en alianzas con otros pueblos pastoriles. Hemos visto que a Layme, de los carangas, se lo llama "primo" del cacique de los quillacas, en los papeles del siglo XVI. Y también parece que el famosísimo cacique Joseph Fernández Guarachi era en realidad un hijo del también famoso Juan Colque, aquel que aconsejaba a Toledo[51]. El comercio habría tenido, entonces, un lugar secundario, lo que al parecer permitió su difusión entre la gente del común. Parece, sin embargo, que la fortuna se empleaba –seguramente además de pleitear– en la compra de tierras. De allí la gran cantidad de posesiones adquiridas en tiempos coloniales, tanto como haciendas propias de caciques como de tierras comunales.

67 La sal, en este contexto, es el ejemplo que permite ver una alternativa a los negocios cacicales. No tiene la estricta organización que aparece en la empresa de Chambilla. Dio incluso espacio para que los indios encontraran en este negocio un espacio alternativo independiente, e incluso los intermediarios perforaran con acciones desconcertantes los negocios de los españoles. El punto de partida, sin embargo, era la posesión del cerro Turqui, adquirido en una organización comunal.

NOTAS

1. Un problema todavía pendiente, y que comprende al total de las unidades prehispánicas, es el hecho de poder determinar hasta qué punto, y momento, se puede hablar de una identidad quillaca tanto en tiempos prehispánicos como durante el periodo colonial. Así como sabemos que durante el periodo colonial se fue forjando lo que entendemos por identidad "india", a la vez que difuminando las antiguas filiaciones, entendemos que se conoce este proceso de manera general únicamente.

2. Acerca de los uruquillas, Abercrombie discute este problema que inicialmente fue abordado por Wachtel acerca de la dicotomía Uru-Aymara. Los uruquillas se presentan como una categoría distinta. Mientras asanaques, quillacas, aracapis designan claramente unidades étnicas y políticas, el término uruquillas se uso además para señalar un estatus social y una lengua (Abercrobie s.f.).

3. "Primera información hecha por don Juan Colque Guarache cerca de sus predecesores y subcesión en el cacicazgo mayor de los quillacas, asanaques, sivaruyos, uruquillas y haracapis y de sus servicios a favor de su majestad en la conquista, allanamiento y pacificación deste reino del Perú. Año 1575". Versión paleográfica y estudio introductoria de Waldemar Espinoza Soriano, en 1981.

4. Hasta qué punto poseían estas tierras como quillacas en su conjunto o divididas por parcialidades es algo que todavía se está por resolver.

5. El testigo Manuel Villalobos, cacique gobernador que fue del pueblo de Andamarca (Carangas) dijo que... "asi mismo ha oído decir que los Choqueticllas con conocido daño y perjuicio de esta comunidad enagenó las tierras que existían en la citada doctrina de Puna" (ABNB. EC. 1804. 82. F.46) El testigo don Manuel Sandoval Choquetiglla Llanquipacha noble... del ayllu Collana dijo que "doña Narcisa Choqueticlla no es descendiente de don Juan Colqueguarachi por ningún modo... se ratifica el exponente que el padre do don Juan Antono se llamabas don José Choqueticlla, enagenó las tierrasw nombradas Torre, Turisa, Guacayapy Yapipampa y otras muchas haciandas e ingenios que existían en la ribera de Potosí... con conocido perjuicio y usurpo..." (*Ibíd.*, f. 48).

6. El presente cuadro está basado en: cuadro de Barragán-Molina 1987: 305, 306; documentos utilizados por Abercrombie; y documentos recogidos en nuestra propia investigación del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ABNB) y del Archivo Judicial de Poopó (AJP). Fue elaborado con la colaboración del universitario R. Mamani.

7. Ver *Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*– Ed. Pablo Cruz y Jean Joinville Vacher. IRD/IFEA. Sucre, 2008.

8. Como vimos en el capítulo sobre la invasión española, tanto Coysara y Guarachi, mallkus de los charcas y de los quillacas respectivamente, dicen haber sido ellos quienes "descubrieron" las minas de Porco para los españoles. Sin embargo, es necesario tener presente que las minas estaban en territorio de los Qara Qara, pero eran minas del Inca que *estaban ocultas después que los españoles entraron en esta tierra...* por orden de éste, según los testigos Miguel Unciga, cacique de Chuquicota y Martín Copaquira, cacique de Aullagas, de la probanza de Juan Colque Guarachi.

9. Por ejemplo, Carabaya y La Paz, (Arze, 1994).

10. Después de salir del Cusco y llegar a la región de Oruro, Almagro salió de Paria y llegó hasta Aullagas, donde acampó diez días para luego emprender su camino hacia Tupiza, cabecera de los chichas. El tambo de Aullagas se encontraba en la orilla sur del lago Poopó; era un importante tambo incaico emplazado en territorio de los Aullagas y Uruquillas del señorío Quillaca. Según la probanza de Juan Colgue Guarachi, señor de los quillacas, que estaba en el Cusco, "... queriendo

subir don Diego de Almagro a las provincias de Chile, el dicho Guarache envió a un hermano suyo a la dicha provincia de los Quillacas para que sacase socorro a la parte del dicho don Diego. Y… para ello sacó mucha cantidad de comidas al tambo de los Aullagas para los soldados y gente que llevaba que eran cuatrocientos soldados y le dieron bastimentos y provisiones para más de mil. Y por su mandato salieron todos sus indios a servir a los dichos soldados lo cual hicieron ellos solos sin otros ningunos. Y ansimismo le dieron muchos indios de carga que llevasen". (Colque Guarachi en Espinoza Soriano, 1981).

11. No se sabe exactamente si el actual pueblo de Pampa Aullagas era el lugar del tambo; según el arqueólogo Marcos Michel, el tambo incaico, y seguramente el del siglo XVI también, se encontraba un poco más alejado del sitio actual.

12. *Urmiri* es un topónimo frecuente en el área andina, hay, por ejemplo, un pueblo denominado Urmiri en el departamento de La Paz famosos por sus aguas termales, otro en la provincia Poopó y también en la provincia Abaroa otro sitio denominado *Urmiri de Quillacas* (Montes de Oca, 1983: 417).

13. Este caso ha sido estudiado por Abercrombie. Hemos revisado una versión preliminar que se encuentra en el Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), pero por comunicación del autor sabemos que su trabajo se ha publicado en "Tributes to Bad Conscience: Charity, Restitution, and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of 16th-Century Charcas." In Dead Giveaways, pp. 249-89. Susan Kellogg and Matthew Restall, eds. University of Utah Press, 1998.

14. Una biografía casi completa de Hernán Vela, información sobre Aullagas e incluso sobre el pueblo que Vela compró en España con su fortuna hecha en Potosí (Siete Iglesias de Trabancos), ha sido publicada por Margarita Álvarez Martin, *la villa de Siete Iglesias de Trabancos.* Diput. De Valladolid, 2004.

15. Solís devolvió 5.000 pesos ensayados en su testamento de 1561, que según un quipu había cobrado en exceso y Aldana organizó una obra pía que se mantuvo hasta el siglo XVIII, cuyos réditos fueron para los indios de su encomienda.

16. Los tres caciques encomendados a Hernán Vela testificaron contra él por malos tratos recibidos de un negro llamado Juan, que incluso torturó y llevó a la muerte al cacique Poma y su mujer para que los encomendados cumplieran con su cuota de plata. Los quipucamayos quillacas también leyeron en sus quipus las entregas que habían hecho en maíz, ropa, animales, mano de obra para la construcción de sus casas, incluyendo el trabajo de personas y animales. Y sobre todo tenían registrado que entre 170 y 200 indios entregaban cada uno a Vela un marco de plata semanalmente (Abercrombie, 1992: 18).

17. Mary Van Buren, "Perspectivas arqueológicas sobre la producción de plata bajo los imperios inca y español". Ponencia presentada en el Coloquio *Minas y metalurgia en Los Andes Centrales y del Sur. Desde la época Prehispánica hasta el siglo XVII;* Sucre, 2006 y publicada en 2008.

18. El ingenio constaba de dos cabezas con 12 niazos.

19. Estos complejos se construyeron muy pronto en *casas convenientes* y *espaciosas* aunque, según Cañete, recién el agua de la Ribera comenzó a correr en marzo de 1577. Para entonces ya estaban moliendo 150 cabezas de ingenios que se habían construido por disposición del Virrey. Fueron realizados por oficiales herreros, carpinteros y albañiles que ganaban buen dinero. Para su fabricación se precisaba hierro y madera, materiales de difícil acceso. A veces se necesitaron hasta 60 hombres para transportar los troncos; una parte del tramo eran tirados por bueyes y caballos (Capoche, 1959 [1585]: 117). Se los traía desde Guañoma en Chuquisaca y el hierro desde España (Escobari, 2001: 205). En los primeros tiempos, a poco de su construcción (1577), la venta de un ingenio incluía las casas, canchas, corrales, indios y servidumbre además de la tierra con mineral que estaba acumulada de los desmontes antiguos. En el caso de la venta del ingenio de Juan Dávila, que tenía molienda seca, junto con lo indicado también se vendían "ocho muías diestras de las dichas piedras para la molienda del metal y trescientos carneros con sus costales", sedazo, tinas, una *bomba,* dos medias pipas para salmuera y una piedra con su pipa y candado

para echar azogue. Todo ello en la suma de 22.500 pesos ensayados (ahp en 8, 1577 F. 191 –193v). Después se prohibió que la venta incluyera a los indios.

20. En los mapas actuales figura en la misma zona de nuestro documento un cerro denominado Tokhori. Bien pudo haberse dado una transformación de la palabra y una confusión de denominaciones de Turquí a Tokhori.

21. "La que gastan en los hornos traen los carneros y cada carga de carnero vale cuatro reales, que en un puño, al menos con una mano, se llevara toda la carga del carnero" (Ocaña [1599-1606], 1969: 203).

22. A fines del siglo XVI están juntos quillacas y asanaques, aunque se dice del pueblo de Condo Condo y del pueblo de los Quillacas. En el documento AMC ECC 1759. Vol. 39. El cacique de Challapata no quiere seguir siendo responsable de la mita de Hanansaya y Urinsaya por la gran responsabilidad y gastos que representa. Esta puede ser una muestra del desmembramiento de las partes de una antigua unidad.

23. Sobre Mondragón dice Ocaña: "Hay en Potosí indios muy ricos, en particular uno que se llama Mondragón. Un día fui a la casa de este indio, que es fiel ejecutor perpetuo, a solo verle a él y a su casa: y desde España se puede venir a ver la casa de éste. Y le hallé comiendo en el suelo, en una mesa baja, como comen los indios de ordinario en el suelo sin mesa ninguna, ni usan de ella ni de asiento, sino de cuclillas se ponen siempre. Y este, por ser españolado en el vestido, tenía mesa, pero muy baja como una banquilla. Y tiene toda su hacienda siempre en casa, delante de los ojos. Tiene una sala llena de plata, en una parte las barras, a otra las piñas y en otra parte, en unas botijas, los reales". La riqueza de Mondragón provenía de su trabajo como rescatador de piñas de plata "y hacer barras y batir monedas" (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 199).

24. Según Capoche, Juan Román tenía un ingenio de dos cabezas con 12 mazos en Tarapaya.

25. Un tema de renovada discusión es el del sentido que tuvo la entrega del Cerro Rico a los españoles. Se sabe bien que la leyenda cuenta que el Cerro no fue explotado antes de los españoles porque su riqueza había sido guardada para los cristianos. Se ha dejado establecido que el Sumaj Orqo era ya conocido y venerado antes de la llegada, pero se cree que en verdad no fue explotado. Aunque hay algunos datos en los restos de deslaves que mostrarían una amplia explotación en tiempos de Tiwanaku. Al respecto, ver el trabajo de Cruz, Absi y Fidel (2006). Sobre la política de negociación y resistencia ante la conquista española y la entrega del Cerro, ver de Platt y Quisbert (2006).

26. Agradezco a Pascual Arequipa por fotografiar el Cerro Turqui especialmente para este trabajo.

27. ABNB. EC. 1804. 82. Documento anexo, testamento otorgado por don Juan Francisco Vasalla Guarachi, cacique principal del repartimiento de los Quillacas.

28. No conocemos el litigio más tardío, del que habla Abererombie, para saber si entonces perdieron estas sus tierras.

29. Ver capítulo III.

30. Ver capítulo I.

31. Challapata era uno de los pueblos de reducción de los antiguos asanaques.

32. Se trata de una parte de su tesis, trabajada por separado, sobre la organización de los quillacas a inicios de la Colonia. Para su consulta el texto se encuentra en la biblioteca del ABNB (Sucre), titula: *The Killaka Fedration: Territory and History.*

33. No se trata de ver al don como una forma arcaica de la competencia mercantil, sino comprender, según propone Godelier, una forma de intercambio que difiere cualitativamente de la otra (Godelier, 1978-2000: 268). "No fue posible ignorar que los objetos preciosos, las monedas primitivas, se cambiaban muy rara vez... que su acumulación y su circulación entre los individuos y entre los grupos no implicaban un desarrollo general de las fuerzas productivas, como en el caso de la acumulación de capital en las sociedades mercantiles capitalistas. Objetos para exhibir, para dar o para redistribuir con el fin de crear una relación social (matrimonio, ingreso en una

sociedad secreta, alianza política entre tribus), para borrar una ruptura en las relaciones sociales (ofrendas a los antepasados, compensación por homicidios u ofensas) para crear o simbolizar una posición social superior (potlatch, objetos de lujo acumulados y redistribuidos por los hombres importantes, los jefes o los reyes). Los objetos preciosos no se constituían por tanto en capital v raras veces funcionaban en el interior de las sociedades como moneda, es decir como un medio de intercambio comercial. Funcionaban como medios de intercambio social, de valor simbólico múltiple y complejo, pero de uso y circulación a los límites determinados por la misma estructura de las relaciones sociales de producción y de poder" (Godelier, 1978-2000: 268-269). Esto no quiere decir que los indígenas no distinguieran claramente las diferencias entre una y otra y elaboraron formas culturales de transición que son las que intentaremos describir.

34. "La clase específica de mercancías a cuya forma natural se incorpora socialmente la forma de equivalente, es la que se convierte en mercancía-dinero o funciona como dinero. Esta mercancía tiene como función social específica y por tanto como monopolio social dentro del mundo de las mercancías, el desempeñar el papel de equivalente general" (K. Marx, *El capital I.* En Godelier 1974-2000: 306). Godelier además añade que para que un objeto funcione como moneda debía ofrecer algunas cualidades: una unidad de medida cómoda para operaciones de equivalencias, embalaje y transporte cómodos así como su conservación durante años (*Ibid.:* 290). Cualidades que reconocemos fácilmente en la sal.

35. Como caso anecdótico referimos al discurso de festejo por los seis meses de gobierno del presidente Evo Morales el 22 de julio de 2006. Se llevó a cabo en Orinoca al sur de Carangas (Oruro), lugar de origen del Presidente, donde contó cómo, cuando tenía 13 años, tuvo que dejar un año el estudio en la escuela, pues debió viajar con su padre a los valles con unas 50 llamas a intercambiar maíz debido a una sequía.

36. "El "valor de cambio" de una mercancía es "la forma de manifestarse" de su valor", una representación caracterizada del valor contenido en esa mercancía (es decir, del gasto social de trabajo cristalizado en ella), pero ese "valor de cambio" no es el "valor" de dicha mercancía". (K. Marx *El capital I.* En Godelier 1974-2000: 303).

37. ABNB Minas 13 N 1746. Contrato celebrado entre el gremio de azogueros de Potosí y don Domingo de Guzmán, vecino de dicha villa.

38. "Los indios que se ocupan en sacar sal y traerla a esta villa para el beneficio de los metales, de repartimiento son 180 mingados que se ocupan en traer sal, 1000" (Jiménez de la Espada [1897], 1965: 384).

39. Un documento de 1774 (ABNB Minas 13 N° 1746) rememora la larga historia de cuando el suministro de sal entró en crisis. "En aquel primitivo tiempo en que se estableció el beneficio del azogue buscaron su comercio *algunos españoles de las minas* de sal y conducirla a esta villa en muías y jumentos y carneros de la tierra con que abastecían esta rivera de ingenios dando un costal de sal en piedra de cuatro a cinco arrobas por cuatro reales de plata y *también los indios que tenían sus porciones de carneros que llaman guautires.* Este trajín o comercio en los españoles duro hasta los años de setecientos y cincuenta poco más o menos en que fallecieron los últimos que consumió Don Lucio de Barrios y Don Alonso Ramírez de Arellano que trabajaban sus minas de sal, echaban a los ingenios, en sus casas almacenaban en galpones para *el tiempo de hielos en que suelen escasear los indios y los carneros por irse a los valles a proveerse de granos que llaman* (...) *que llaman liquinas* y en estos tiempos de escasez daban el (quinto) neto de la sal por cuatro reales de plata: *fallecidos estos quedó este trajín y comercio en los indios que en las salinas habitan y tiene sus tropas de carneros, estos abastecían de sal nuestros ingenios, que se llaman guacchas*; traían en cinco arrobas y libras; la carga suya se le pagaba a cuatro reales y en el tiempo de verano en que abundaban nos daban en cada diez cargas una de más que llaman de bendaje y en el invierno tiempo de hielos escaseaban por irse los más a los valles como queda dicho: En esta rigurosa estación que dura tres (meses) los azogueros que podían despachaban sus mayordomos a salir con doscientos trescientos pesos más o menos según sus facultades y los indios y carneros que allí juntaban

traían alas porciones necesarias dejando repartidos algunos pesos en aquellos indios seguros para que fuesen continuando en traer sal hasta que entraba el buen tiempo en que abundaban los *guacchas"* (ABNB Minas 13 N° 1746. El subrayado es nuestro).

40. "... fallecidos estos [los dueños españoles] quedó este trajín y comercio en los indios que en las salinas habitan y tiene sus tropas de carneros, estos abastecían de sal nuestros ingenios, que se llaman guacchas" (ABNB Alinas 13 N° 1746).

41. Y repartiendo aquellos sus avios entre los indios *cumiris* dueños de ganados (ABNB Minas 13 N° 1746).

42. Huajcha es el huérfano, el que no tiene parientes y, por tanto, suele estar desvinculado de su ayllu.

43. Cabe recalcar que don Juan Francisco Choquetiella vive en Potosí, como muchos de los caciques andinos.

44. ABNB Minas 10 N° 1126. Don Juan Francisco Choquetijlla, principal del pueblo de Jatun Quillacas, con don Pedro García de Cárdenas y el capitán Juan Jiménez de Alias, por unas minas de sal.

45. Una cantidad extra, una "yapa" por la compra.

46. La versión en español es la primera edición, mientras que la versión en inglés es posterior y forma parte de una compilación de varios de los trabajos de Olivia Harris publicada en el año 2000.

47. El trabajo que estudia el uso de los ciclos productivos y la distribución del tiempo de los pastores es el de Tristan Platt sobre Lípez en el siglo XIX. En *La participación indígena en los mercados sur andinos,* La Paz, CERES, 1987.

48. En el diccionario de términos mineros de Langue y Salazar Soler *cumuri* fue un término utilizado entre los siglos XVI-XVIII. Se traduce como un "indio encargado del transporte de los minerales de la cancha a los ingenios. El cumuri y su ayudante estaban a cargo de 20 burros o llamas". En Bertonio *ccumu* significa *una carga de algo,* el "ri" en aymara es un sufijo que se podría traducir como "el encargado de...".

49. "... que al tiempo que salió de nuestro pueblo para esta Villa le entregó el indio llamado *Segunda* cincuenta y un pesos al dicho Melchor Ayma que damos en descargo. Iten al mismo tiempo de el Indio *Arquiri* apercibió seis pesos así mismo damos en descargo. Iten por el indio **Cumiri** apercibió cincuenta y un pesos así mismo corre en descargo. Iten por descargo damos por otro indio que le da el común para que guarde el ganado de dicho Melchor Ayma tiempo de un año por los cincuenta y un pesos v corre en descargo" (AJP N° 701, año 1739). El servicio de pastores parece fue una costumbre difundida en otras zonas de Oruro y pudo convertirse en un abuso, tal como se ve en 1790 en el pueblo de Challapata. "Ramón Lanza y Limachi, indio originario del pueblo de Challapata... digo que el cacique principal de la dicha mi parcialidad don Miguel Fernández Acho pasó en el presente año a nombrarme de pastor de sus ganados después de haberse practicado el despacho de la mita... y de no haber admitido el cargo de pastor que se reduce a desembolsarle 62 pesos que por otro nombre se llama colque aque para su aprovechamiento y porque no le quise oblar tiró a vengarse con señalarme de tal cédula [es decir que lo nombre para ir a la mita]... y estoy dispuesto a servir al año venidero en el cargo que me corresponde como al nieto de principales nobles. Challapata julio 3 1 1790" (AJP N° 1062 año 1790).

50. Según Ramiro Molina, los de Coroma eran parte de los quillaca (comunicación personal, junio 2006).

51. Esto entendemos del testamento de uno de sus hijos llamado también Juan Colque Guarachi. En este testamento declara primeramente que se casó con la hija del principal del pueblo de Corquemarca, cabecera de los carangas. Allí sostiene que Juan Colque tuvo tres hijos de una madre: *Fernando el mayor que se halla gobernando las provincias de Pacajes* (ABNB EC 1804.82 f.54). De

este “Fernando” resultaría el “Fernández” Guarachi, que en su testamento no deja claro el origen de sus padres, quizás precisamente porque no eran originarios del lugar.

Tercera parte. Oruro. Los llameros en una sociedad de mercado

Capítulo VII. Pastoreo y mina en Oruro colonial

La Villa de Oruro

1 Sesenta años después de *descubierto* Potosí, en 1606 se fundó la Villa de San Felipe de Austria, sobre el asiento de Oruro. Se trata de una suerte de contrapunto económico espacial a Potosí. También una ciudad-mina, pero con la diferencia de tener un *hinterland* básicamente pastoril y estar ubicada en un lugar estratégico. Se encontraba en el cruce de caminos entre las poblaciones del norte (lago Titicaca y la ciudad de La Paz) y sur (Potosí); así como los caminos que venían de la costa (Arica al este) y los fértiles valles de Cochabamba al oeste.

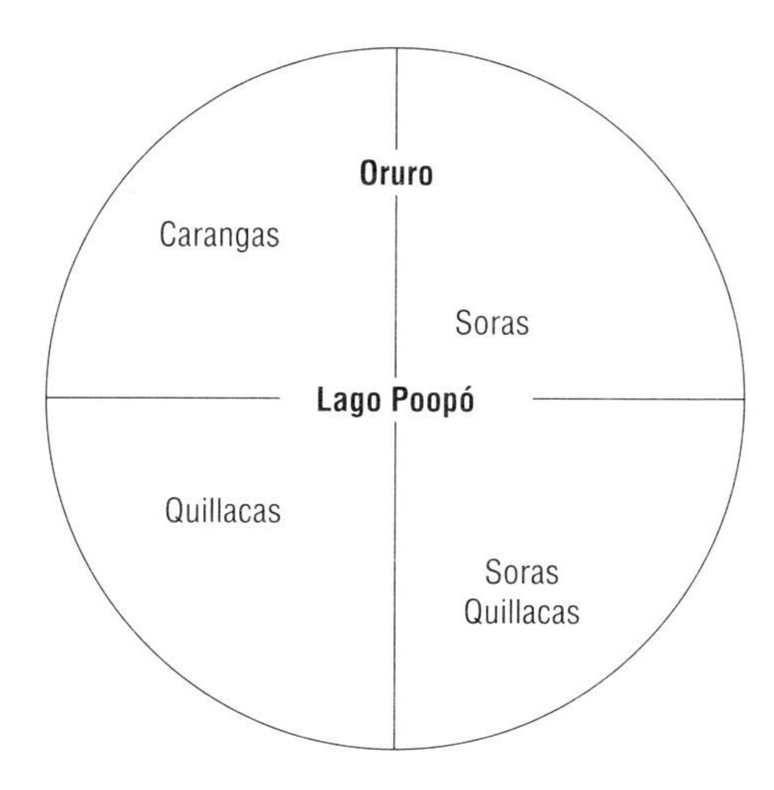
2 La ciudad se halla en el altiplano, en una zona seca, fría y con fuertes vientos en ciertos meses del año. Ubicada a una altura de 3.690 msnm, ocupa "un terreno plano con declive hacia el Sudeste, resguardado al Oeste por los contrafuertes de sus cerros" (Beltrán Ávila, 1925: 24).

Mapa N° 6. Intendencias próximas al Virreinato del Río de la Plata. 1783

Fuente: AGI/MP/MP-Buenos Aires 154/1.

3 Recordemos que las provincias coloniales se habían superpuesto a organizaciones de tipo prehispánico. De este modo, tenemos que alrededor del lago Poopó se encontraban los soras, los carangas y los quillacas, funcionando ya muy divididos; pero con ciertos niveles de cohesión que hacían de ellos unidades de identidad local. Paradójicamente esta cohesión estaba dada en parte a sus estrategias de articulación al sistema colonial, como vimos en el caso de Pomata.

Diagrama N° 9 Señoríos en la región de Oruro



4 Estas antiguas unidades étnicas se organizaron en las provincias coloniales de Paria y Carangas, en las que se encontraban diversos Repartimientos. En la provincia de Paria, los Repartimientos de Paria, Aullagas y Uruquillas además de Quillacas y Asanaques. En la provincia Carangas los repartimientos de Totora, Colquemarca y Andamarca, Chuquicota y Sabaya y el de Urinoca (Cajías F. T I, 2004: 49-53).

5 El motivo por el que se fundó la villa en 1606 fue por la existencia de ricas minas de plata que se encontraban en el lugar y que en el periodo precolonial habían sido apropiadas por el poder incaico y explotadas por ellos. Por tanto, el lugar del asiento de Oruro había sido habitado y explotado mucho antes de su fundación oficial[1] tanto por incas como por los mismos españoles.

6 En la década de 1550, estas minas se encontraban en la encomienda entregada a Lorenzo de Aldana, como muestra Alberto Crespo en un notable artículo sobre la fundación de Oruro (Crespo, 1967). Por tanto, Aldana habría tenido conocimiento de estas minas que estaban en territorio de los indios de Paria, aunque del Río, que trabajó profusamente con fuentes primarias, no encontró datos al respecto[2]. Quizás por esto nació la leyenda de que los urus de Paria habían llevado a Aldana con los ojos vendados hasta unas ricas minas de oro y plata y que el encomendero fue botando las cuentas de un rosario y luego los botones de su saco y con ellos marcó el camino de regreso. Luego habría explotado la mina sin su consentimiento (Del Río, 1997)[3]. Debido a este cargo de conciencia es que Aldana les habría hecho la restitución que en efecto se hizo luego de su muerte. Claro que esta restitución, como otras según muestra Abercrombie (1992), se hizo a exigencia de La Gasca, luego de su retorno a España. Lo cierto es que esta restitución en forma de "obra pía", estudiada muy bien por Mercedes del Río (2006), fue tan exitosa que estuvo vigente por casi tres siglos.

7 Pero al parecer Aldana no pudo explotar las minas porque cayó enfermo y, casi ciego, tuvo que retirarse a Arequipa. Más tarde fueron reubicadas por Antonio Quijada (Crespo, 1967: 4). Según los trabajos de Platt y Quisbert (2006)[4], Quijada tenía una relación de confianza con el la población de origen inca que vivía en Potosí y, por tanto, tenía ciertas referencias sobre las minas del Inca entre las que se encontraba la de Oruro. De este modo, hacia 1581, es decir, antes de su fundación oficial, hubo varias minas en explotación principalmente en dos cerros, los de San Miguel y San Cristóbal, con buenos rendimientos; incluso funcionaba algún ingenio. Cincuenta españoles, algunos de ellos casados, poblaban Oruro (Crespo, 1967: 4-6). El trabajo de Calizaya (1996) deja establecido que no solamente se encontraban asentados de manera provisional, sino que incluso el acta de fundación de la Villa se hizo sobre el asentamiento minero de San Miguel[5].

8 En 1595, Francisco de Medrano[6], cura de Colquemarca en la provincia Carangas aparece en la historiografía nuevamente como descubridor de las minas de Oruro (Moreyra Paz Soldán, 1977: 3)[7] . Pero el principal problema para el buen funcionamiento de las minas parece que era la mano de obra y al parecer fue esta necesidad la que impulsó a los moradores a buscar la posibilidad de fundar una villa y solicitar indios de cédula a la Corona, es decir, mitayos.

9 En medio de disputas por las competencias administrativas entre la Audiencia de Lima y la de La Plata, debido a la muerte del Virrey ocurrida en febrero de 1606, se decide fundar la ciudad el 1 de noviembre del mismo año[8].

Oruro, mina y santuario del Inca

10 Habiendo sido ejecutado Atahuallpa, y Manco Inca resistía en la Vilcabamba al tiempo que su hermano Paullu estaba en el Cusco como una suerte de Inca paralelo, nos preguntamos: ¿en qué situación quedaban las minas que se consideraban no sólo del Estado, sino del señor Inca? Porque como mostró Bouysse, las minas no solamente eran un recurso económico, sino un bien sagrado, criado por los dioses, como se explicita en el cuestionario elaborado en 1571:

> … si saven y es verdad questos bienes les offrecían y otros quel inga los señalaría como minas de oro y plata y tierras eran tenidos por propios de sus dioses y guacas de maneras que no avia quien osase tomarlos para si sino como cosas de sus dioses lo dejaban y avía officiales que tenían cargo de esto y se llaman camayos (En Bouysse, 2004: 63).

11 La respuesta, al parecer ordenada por los incas, fue esconderlas de la codicia hispana; pero además, según revelan algunos mitos, cuando el Inca resucitara las labraría de nuevo (Solórzano y Pereira, 1972 en Bouysse, 2004: 63).

12 Creemos posible que Paullu[9] fuera tomando el lugar de Inca reinante para efectos rituales, pudiendo personificar a la figura del Inca propietario de las minas del Sol en el imaginario indígena, por lo menos en los primeros tiempos de conquista habiendo desempeñado el complejo papel de colaborar con los españoles a la vez que se mantenía en vigencia como un Inca a pesar del poder español, y de acuerdo con su hermano Manco actuando como una diarquía en tiempos de conquista (Medinacelli, 2007a).

13 Es necesario tener presente que se trata de un periodo donde el poder ya no controlaban los indígenas y por ello las minas pasaron a manos de los nuevos amos. Sin embargo, parece que a nivel simbólico todavía pudieron jugar un rol importante. Como si la

esperanza del retorno del Inca reinante estuviera aún latente. Si bien Bouysse sostiene que Paullu no tuvo minas, excepto una pequeña cerca del Cusco, creemos que éste no es un dato relevante en este tiempo de dominio español; sin embargo, es de referencia significativa el hecho de que Paullu se instalara en Colcampata al regresó del viaje con Almagro, casa que había sido de Huáscar en el Cusco. Bouysse utiliza el dato de la capilla de Colcampata para llamar la atención acerca de la iconografía que la decoraba. Esta tenía relación con los felinos y éstos con el culto al interior de la mina (Bouysse, 2004: 78).

14 Para nuestro estudio su importancia radica en que esta capilla estaba construida sobre una pequeña mina en uno de los ceques del Cuzco, por orden de Paullu en conmemoración de su bautizo que tuvo lugar en 1543. Además, justamente la boca de la mina fue sellada por la pila bautismal (Bouysse, 2004). Por ahora parece sólo una coincidencia que en 1545 fuera “descubierto” Potosí por los españoles. Incluso el “descubridor” de Potosí, Diego Guallpa, había estado ligado a los incas. Era originario de Chumbivilcas, hijo de un principal de hanansaya de pueblo de Yanqui, guardianes de las plumas de Huáscar, “cosa muy estimada entre los indios,...” (Platt y Quisbert, 2006: 8). En su lecho de muerte reunió a una serie de gente *incas de nación*, para hacer su testamento (*Ibíd.*: 7).

15 Paullu, en su calidad de Inca con funciones rituales y no guerreras (Medinaceli, 2006), hizo llevar a su casa de Colcampata nada menos que la huaca de Huanacauri, la cual está inscrita en el mito de creación de los incas que los relacionaba con el Collasuyu.

16 De este modo entonces, creemos que Paullu pudo constituirse en el nuevo dueño simbólico de las minas del Collasuyu, aunque él no poseyera ninguna de manera práctica; más aún si tenemos presente la propuesta de Bouysse que afirma que las minas de Charcas formaban un gran complejo económico-religioso (Bouysse, 2004: 68). De hecho en 1575, cuando se hizo un padrón de yanaconas en Potosí[10], el hijo de Paullu, don Carlos Inca, tenía algunos yanaconas huayra-dores (ACMP CR 18) trabajando para él.

17 A pesar de que los indios de las distintas provincias fueron vencidos por los españoles, en su ingreso al Collasuyu revelaron la existencia de minas sino la de Porco; y ésta no fue entregada hasta que fueron totalmente vencidos y una vez que el capitán inca Tisoc se rindió a instancias de Paullu.

18 Todo indica que los pueblos del sur no actuaron de manera independiente, sino respondiendo a una política y estrategia estatal incaica. La relación de los señores étnicos del sur andino con el Inca se puede evidenciar, además, en su búsqueda de emparentarse con la familia de Paullu, como ocurrió en el caso de los charcas. Esta articulación, como vimos, intentó ser continuada en Potosí por lo menos hasta el siglo XVII.

19 Las minas, luego, se constituyeron en la nueva forma de ejercer el poder colonial de modo que su importancia estratégica y no solamente económica fue creciendo en el curso de las primeras décadas de la conquista; y aunque los incas parece llegaron al Collasuyu buscando más cobre que plata según observa Heather Lechtman[11], la nueva mina de plata que era Potosí se erigió en nuevo símbolo del poder colonial.

20 Se trata de huacas que crecieron en poder en las nuevas circunstancias. Para Bouysse, el Inca poseía las minas porque era hijo del Sol que criaba los metales. Por tanto, los indios escondieron “sus minas de los españoles no sólo... en razón de su riqueza sino de su sacralidad, y no cabe duda que en tiempos incaicos, todos aquellos cerros tan ricos de plata y que contenían parte de la luz solar fueron waka” (Bouysse, 2004: 68). En este

complejo conjunto de símbolos religiosos y de poder, también se encuentra la mina de Oruro. La huaca de Oruro pudo haber sido aquella que Godoy conoció como la veta del Sol:

> Están poblados los dichos cuatro cerros [Pié de Gallo, la Flamenca, la Colorada y San Cristóbal] de muchas y diversas vetas, particularmente el de San Cristóbal que todo el oriente es como una red que de una parte sale una veta y luego se incorpora en otra y aquella en otra. Y a cuarenta y dos estados de la cumbre está la entrada de la veta sombría de San Cristóbal registrada por Francisco y Diego Medrano, que le pusieron este nombre, de donde le adquirió todo el cerro la cual hallaron rota y labrada por los indios algunas varas, ciega y tapada con desmontes y llampos y en veinte estados... y cuanto más se ha ido llegando a la humedad ha ido creciendo en riqueza. Corre esta veta, y en general todas las de los dichos cerros de norte a sur y muy pocas declinan dos cuartos al oriente... En las cabeceras de esta veta se aparta otra veta principal al oriente, por la cual la *llaman la veta del Sol*, y en lo que se ve por la superficie lleva el mismo rumbo que la Sombría como a doce varas de distancia, juntándose más en unas partes que en otras y en la decaída parece que se van apartando. Hallase esta veta del Sol más rota y labrada de los indios y en más hondura que la Sombría (Godoy en Pauwels f.4. El subrayado es nuestro).

21 La perspectiva indígena y la española estaban en contacto, pero cada una de ellas a partir de premisas muy distintas.

Oruro: centro productor de plata

22 Con las esperanzas depositadas en las minas de Oruro se funda la Villa, esperando obtener una producción similar a la potosina que ya empezaba a decaer en 1606. Se aprecia en el gráfico siguiente cómo su mayor producción fue en las primera décadas del siglo XVII y luego de una baja que comenzó en 1649 y duró hasta 1682 hubo un cierto repunte que continuó dando vida a la región durante todo el siglo XVII y parte del XVIII. El trabajo a lo largo del tiempo demostró que su riqueza no se comparaba con la del Cerro Rico, pero la plata, el oro y el estaño, que se encontraban distribuidos en varias minas de la zona, hacían que la producción minera de la región no fuera un hecho desdeñable.

Gráfico N° 1 Quinto Real en pesos ensayados Oruro, 1611-1730

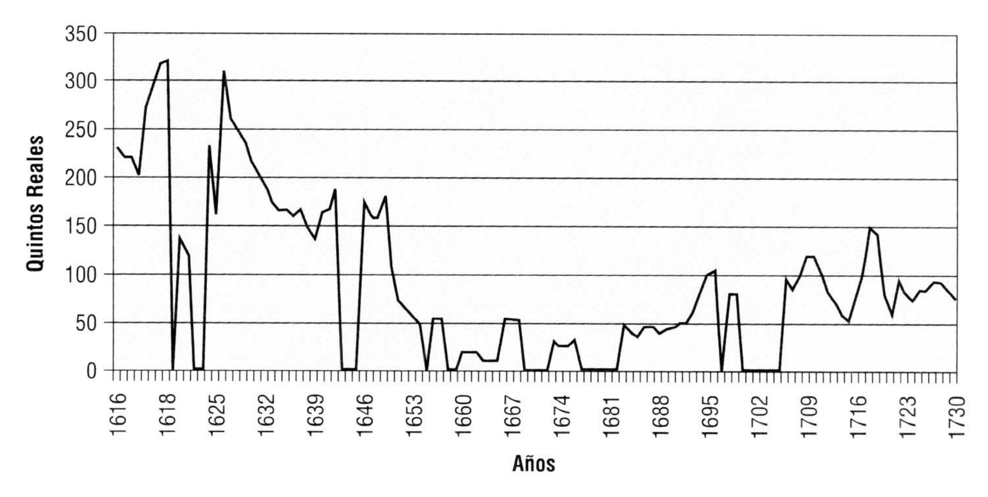


Gráfico elaborado sobre la base de Zulawskil 995:209. Cabe aclarar que las grandes bajas a cero se deben frecuentemente a la falta de información.

23 Ya vimos cómo Vázquez de Espinoza en 1628 sostenía que la riqueza de Oruro atrajo tanto a españoles mineros y mercaderes como a indígenas de diversos lugares, sobre todo de las provincias de Paria y Carangas. Pronto la nueva villa ubicada al norte de la provincia de Paria y a una distancia de 46 leguas de Potosí y a 32 de Cochabamba, 38 de la ciudad de La Pazy 50 del puerto de Arica, cobijó a más de 6.000 indígenas con sus familias (Godoy en Pauwels, 1999 f 19v).

24 Oruro no era solamente importante por la villa, que según el informe de Godoy de 1607 contaba con más de 80 minas en sus cuatro cerros, sino también por una serie de ingenios y minas cercanas como los de Paria, Sorasora y Sepulturas. Los ingenios de la rivera de Paria se encontraban a dos leguas de Oruro, en el lugar denominado "Paria la vieja", probablemente donde se fundó la primera población española en Charcas. En 1607 funcionaban allí tres ingenios de agua. A media legua, Sepulturas contaba con diez ingenios y a cuatro leguas Sorasora tenía ocho ingenios. Además en la zona llamada Agua de Castilla había un ingenio de caballos (Godoy en Pauwels, 1999 f. 14-15v).

25 Zulawsky considera como "el gran Oruro" a cinco poblaciones interco-nectadas: Oruro, Toledo, Challacollo, Sepulturas y Sorasora[12]. Nos parece una importante propuesta puesto que entendemos Oruro fungiría como el gran centro de producción minera, mientras Sepulturas y Sorasora eran sobre todo centros de refinamiento y Toledo y Challacollo los lugares que daban la mano de obra y los animales de carga (Zulawsli, 1987: 181).

26 Durante todo el siglo XVII se encuentran documentos que muestran otros sitios de la región económicamente dinámicos; en 1638 el capitán Jusepe Cu-terillo explicaba que había servido en las minas de la villa de Oruro, así como en los asientos de Avicaya, Poopó y Guadalcázar en la provincia Paria, desde la fundación de Oruro (ANB Minas 7, N° 723). También se encontraban los asientos de minas de Tangatanga, Sorocachi, Antequera, Laramaraca, Condeauqui y Huanuni (Minas 10, N° 1189, 1704; Minas 10, N° 1295, 1720; Minas 10, N° 1184, 1704). Aunque sea un hecho aleatorio, de estos sitios tres sobresalen en los documentos escritos: Sorasora, Poopó y Huanuni. Este último fue importante sobre todo por la producción de estaño; sobre Sorasora se sabe que allí habían varios ingenios como el de Nuestro Señor de San José, el cual en el siglo XVIII utilizaba importante mano de obra: barreteros, apiris, palliris, herrero, arreador, canchero y chivatos. Además gastaba en velas, pólvora, acero, guías, piedras y otras herramientas que se consignaron como gastos extraordinarios: cajones de broza, rebroza y llampo (ANB Mano de Obra 796ª, 1765). También se sabe que todas estas minas e ingenios pertenecían a españoles o criollos [13].

Desarrollo de la mano de obra en el siglo XVII

27 La relevancia de Oruro tiene estrecha relación con Potosí y sus ciclos de producción de plata. Muchos de los debates sobre la mita tocaban el asunto de la baja de los minerales en Potosí y de las grandes inversiones que se debían hacer allí; de modo que cuando se descubrió Oruro y se decidió fundar una ciudad los mineros, tanto potosinos como los recién llegados, vieron en Oruro una alternativa y luego también una competencia. La principal pugna fue por la mano de obra y se abrieron nuevamente los debates acerca de si Oruro debía recibir o no el apoyo estatal mediante el otorgamiento de mitayos.

28 Diego de Medrano, uno de los mineros impulsores de la fundación de Oruro, hermano del cura de Colquemarca y *principal descubridor y poblador de estas minas*, fue como procurador

en marzo de 1605 a solicitar al virrey del Perú, o a la Audiencia de Charcas, la concesión de indios de cédula, presentando para ello como antecedente la alta ley y la abundancia de los minerales de plata de Oruro, que según él superaba a las de Porco, Salinas y Berenguela. Solicitó entonces 500 mitayos[14]. Este pedido, sin embargo, cuidaba de no afectar a Potosí y proponía que estos mitayos se sacaran de los que estaban asignados a Berenguela, otros que habían sido asignados como "apires" a La Paz, además de los de Condesuyu que por la distancia no habían llegado hasta Potosí. Al mismo tiempo, solicitó que no se impidiera a los indios fueran a trabajar voluntariamente a Oruro (Crespo, 1967: 6).

29 Aunque si bien en teoría no se afectaba a Potosí, de hecho de muchas partes de Charcas llegaba gente a Oruro pensando que la riqueza sería comparable a la del Cerro Rico. En julio de 1606, unos cuatro meses antes de su fundación, se contaban ya más de 400 españoles y más de 1.000 indios instalados en Oruro (Crespo, 1967: 15). Muchos de ellos provenían de las provincias "comarcanas" (Pacajes, collas de Omasuyus, Chucuito), así como de la misma provincia de Paria. Según Beltrán Avila, al año siguiente la villa contaba ya con 30.000 habitantes; de ellos 6.000 eran indios trabajadores en las minas.

30 Se habían edificado 700 casas y había un barrio de indios, apartado hacia el norte que contaba con una plaza y un templo, aparte del de San Miguel, ubicado en el barrio de la Ranchería al pie del cerro Conchupata[15] Es decir, que en el barrio de indios había dos capillas, una dedicada a San Miguel y otra a la Virgen de Copacabana, a unos 200 metros la una de la otra[16]. Esta dualidad ha sido explicada por Fernando Cajías como la posible división del culto entre las parcialidades de Hanansaya y Urinsaya (Cajías, 2004: 139). En 1628 contaba ya con una Iglesia Mayor, los conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, La Merced y la Compañía de Jesús, además de un hospital (Vázquez de Espinoza [1628] 1983: 815-816)[17].

31 En los comienzos del trabajo minero en Oruro hubo una articulación de la forma del trabajo minero indígena con el europeo; por ejemplo, se trabajaba la mina por "suyus", es decir, una división del trabajo y de la tierra netamente indígena[18]: "... cada vara y cuarta de mina que es un suyu donde trabajan seis indios, son necesarios dos mineros" (Godoy en Pauwels, 1999 f 17v). En este primer periodo el trabajo minero se hizo de manera apresurada, intentando obtener ganancias con menos impuestos antes de que se termine de ordenar la villa. El cerro de San Cristóbal estaba lleno de toldos de españoles que esperaban rescatar metales de los indios que lo hurtaban. En 1607 Godoy explica:

> Cuando llegué a la dicha villa, hallé gran suma de gente suelta, solteros sin oficios, los cuales a vueltas de los demás cursaban subir al cerro algunas veces a rescatar algunos metales con los cuales remediaban sus necesidades y muchos de ellos, el mayor daño que hacían era los domingos y lunes que es cuando los indios no trabajan, subían a las minas con indios mingados a tres pesos por cada día o noche y sacaban los metales que podían sin atender a reparar y dejar limpia lamina... (Godoy en Pauwels, 1999 f 18v-19).

32 Desde 1607 hubo Caja Real donde se marcaban las piñas (Beltrán Ávila, 1925: 25). Las ordenanzas para la población de la Villa en 1606 no permitían que los indios construyeran sus viviendas en otro lugar que no fuera La Ranchería, debiendo ocuparse en labores mineras o de servicio a los españoles (Cajías, 2004: 135).

33 Vázquez de Espinoza sostiene que en Oruro los *mingas* ganaban mucho más que en otras minas e incluso que en Potosí, pues recibían 12 pesos por semana. Además se

construyeron ingenios en Paria, Sorasora y Sepulturas, dando lugar a una especie de poblaciones satélite.

34 La documentación temprana de Oruro es una muestra de la constante controversia entre los mineros de Potosí y Oruro por la mano de obra (Escoban, 2001: 277). Sin embargo, los poderosos mineros potosinos organizados en el Gremio de Azogueros consiguieron que toda la mita siguiera en Potosí y que no se dieran mitayos a Oruro. De este modo, Oruro tuvo características diferentes en cuanto al tipo de mano de obra de sus minas y se constituyó en una alternativa también para la población indígena, que empezó a ver en los centros mineros y urbanos una fuente de ingresos, de trabajo alternativo y eventualmente complementario a la economía pastoril. Los mingas elegían Oruro debido al mejor trato y salario que conseguían en ese centro, además resultaba mucho más cercano que Potosí y además comenzó a atraer gente que estaba de paso hacia la Villa Imperial o, después de cumplir con la mita, se quedaban un tiempo en Oruro a trabajar por un salario (Godoy [1607] en Pauwels, 1999).

35 De hecho el Presidente de la Audiencia, Maldonado de Torres, llegó a aconsejar al Rey quitar a Oruro la categoría de Villa y bajarla a la de “Asiento”, indicando que muchos indios no llegaban a Potosí y se quedaban en Oruro. Se ordenó además que no se permitiese el ingreso de ningún mitayo a la nueva villa (Crespo, 1967: 20).

36 Lo cierto es que mientras los mitayos en Potosí ganaban 20 reales a la semana, y gastaban además en los insumos, como las velas que estaban a su coste, en Oruro podían contratarse como mingas en un trabajo libre mejor pagado y al parecer menos exigente que en Potosí (Crespo, 1967: 7). En 1628 un minga en Potosí ganaba siete pesos a la semana y en Oruro 12, según Vázquez de Es-pinoza. La primera mano de obra orureña provenía de gente que pasaba por allí y es llamada por Godoy *extravagantes*[19]. Godoy opinaba que *estos indios siempre acuden donde hay más provecho, luego añade un dato que nos parece importante: además de que están allí junto a sus pueblos y a sus casas donde cada día van y vienen* (Godoy en Pauwels, 1999: f12). Es decir que por lo menos una parte de estos extravagantes provenía de la provincia de Paria. La tesis de Ann Zulawski sobre la mano de obra en Oruro (1987) es una muestra fehaciente de que fue una alternativa para el trabajo minero la mano de obra asalariada.

37 Sin embargo, Escobari sostiene que se trata de un bienestar aparente, puesto que los trabajadores de Oruro no se insertaban libremente en el trabajo asalariado sino con otro tipo de coerción. La documentación de los primeros 40 años de funcionamiento de la Villa es una muestra de ello. La autora sostiene que, si bien la falta de mano de obra hacía que incluso se “mingue” o contrate indios por adelantado, al momento de salir de Oruro los indios debían pagar una tasa a las Cajas Reales, que era una forma de obligación que los ataba a la mina (Escobari, 2001: 279). Otra mano de obra provenía de indios que eran llevados de manera ilegal desde Potosí, los cuales seguramente no hacían el trabajo libremente ya que los comisionados de los mineros potosinos iban a Oruro a llevarlos de regreso. Fue tanto el problema que se pusieron penas a los mineros que contrataran mitayos (*Ibíd.*). Escobari constata que por lo menos hasta 1655 se seguían capturando indios en Oruro para llevarlos a Potosí, e incluso a veces las autoridades orureñas los apresaban para cobrarles la mita que no habían cumplido (*Ibíd.*: 281).

38 Al otro lado del problema, mineros potosinos “vendían” a trabajadores para las minas de Oruro. Es decir, que se hacía un tráfico económico con el trabajo ajeno (*Ibíd.*: 282). A pesar de ello, creemos que Oruro se constituyó en una alternativa y la propia autora concluye que hay señas que a los indios que trabajaban en Oruro les iba mejor que en ningún otro

centro minero (*Ibíd.:* 281). Sin embargo, sostiene que el trabajo libre en Oruro no significaba que no hubo presiones ni coacción, por una parte u por otra en Oruro hubo más mitayos que lo que se ha supuesto al respecto (*Ibíd.:* 286).

39 A pesar de los prontos síntomas de agotamiento de las minas de Oruro, aún con una producción mediana pudo mantenerse y constituirse como un centro de intercambio, un lugar de mediación y un centro articulador de los pueblos del altiplano sur y las tierras de los valles contiguos de Cochabamba, así como lugar de paso de los bienes que llegaban desde la costa.

40 En cuanto a los llameros pensamos que ambos casos, tanto el orureño como potosino, serán buenos para mostrar cómo éstos se instalaron en las ciudades mineras realizando trabajos urbanos y mineros, mientras participaban también de una economía pastoril. En Oruro, una mano de obra cien por ciento asalariada y constituida por gente de muchas partes del virreinato logra plasmar una cultura local distinta a las precedentes. La tendencia en Oruro parece ser la de una mano de obra paulatinamente independiente, no necesariamente ligada a los caciques locales u obligatoria. Esta característica pudo ser gracias a la estructural relación que pensamos que hubo entre minería y pastoreo, la cual vamos en el transcurso de este trabajo diseñando.

41 En las últimas décadas del siglo XVII las minas estaban trabajadas todas con mano de obra asalariada. Una *Visita de Ingenios de Varia* del año 1688[20], aunque se trata de un documento oficial que no necesariamente reflejará la situación real de los indios, permite establecer que un cierto control estatal dejaba un espacio para el reclamo de parte de los indios. Aunque siendo mano de obra asalariada, la mejor forma de control de una sobreexplotación era la libertad del mingado de abandonar a su amo con las reservas que vimos planteadas por Escobari. Las minas visitadas aunque son menos de las que uno podría esperar, nos detallan la siguiente situación: para la visita se mandó que los dueños de ingenios y los trabajadores de las minas estén dispuestos para la visita mostrando las piñas que se sacan a fundir a la villa. Las ordenanzas establecían que estas visitas debían hacerse dos veces al año para conocer si se las trabajaba conforme a las ordenanzas reales. El corregidor García Picado mandó que se pregone en la plaza pública la próxima visita a las minas de los cerros de la villa continuando con los demás minerales de la jurisdicción "y para ello todos los dueños de dichas minas estén prevenidos con sus mineros indios que asistan a dicha mina...[y esperen con] los caminos aderezados". El siguiente cuadro resume la visita.

Cuadro N° 10 Visita a minas en ingenios en Oruro 1688

Nombre del cerro	Nombre de la mina	Nombre del dueño	Observaciones sobre la mina	Observaciones sobre el trabajo
San Julián	No indica	Lorenzo de Montesinos	No hallaron casa de reparo. Están bien labrados los caminos	Los indios dijeron que se les paga su trabajo puntualmente en plata y reciben buen tratamiento
San Julián, quebrada de Santa Brígida	San Joseph	Gral. Luis de Miranda Cap. Pedro Ordóñez y Fernando de Ordóñez	Dijeron los veedores estar todo bien labrado	
Cerro de Gallo	Huayco de Copacabana	Cap. Pedro de Ordóñez	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	Se les paga su trabajo enteramente en plata
Cerro de Gallo	San Nicolás	Asencio Arroyo	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	Se les paga su trabajo enteramente en plata
Cerro de Gallo	No indica	Pedro de Ribera Galvez	La mina está derrumbada	Corre con perjuicio grande de los indios
¿San Cristóbal?	Sacramento	Diego Cerepo	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	Dos indios que trabajaban dijeron que su amo les paga con toda puntualidad
¿San Cristóbal?	No indica	Cap. Nicolás Muñoz de Calzada	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	Los indios dijeron que su amo les paga en plata y no tienen cosa que pedir
Llallagua	San Francisco de Paula de metales de oro	Lorenzo Grigotá	Está bien labrada	Se paga bien a los indios
Llallagua	No indica	Cap. Diego Martín de Ortega Guzmán	Bien trabajadas	Los indios dijeron se les paga bien
Llallagua	No indica	Del hijo de Lorenzo Grigotá que la trabaja el cap. Diego de Miranda y Diego Ortega	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	No indica

42 Con el transcurso del tiempo, se pueden ver indicios que muestran que hacia el siglo XVIII la población indígena ligada a la mina era cada vez más consciente de sus derechos como trabajadores. Los indios que, ya sea mediante el trabajo o negocios, se ligaron con minas e ingenios elevaron algunas veces sus reclamos por malos tratos u otro tipo de excesos a través del protector de naturales (ABNB Mano de obra 756, año 1753). Otras veces se trata de indios que negociaban por su cuenta, tal el caso de Andrés Cañaviri, Santos Condori, (Miguel Mamani y Andrés Pérez "indios carboneros sobre los engaños y exacciones de que les hace víctimas don Miguel de Urquieta, dueño de una mina y fundición de estaño en Huanuni, jurisdicción de Oruro" (ABNB Mano de obra 791, año 1762).

La mina y su entorno

43 Según las ordenanzas cuando se fundaba una villa se le otorgaba un espacio hasta donde debía llegar su influencia. Una de las formas de definir una ciudad tiene que ver con la capacidad de transformar su entorno. En el caso de Oruro, la relación con su entorno va de la mano con su calidad minera. A tiempo de su fundación, los términos bajo los cuales asignaron a Oruro su influencia eran bastante extensos, más que muchas ciudades coloniales:

> ... por la parte que va el camino Real a la villa de Potosí, hasta la venta de las Peñas inclusive, y por parte de los Carangas hasta donde empiezan los términos y jurisdicción de la dicha provincia y jurisdicción y corregimiento de ella; y por la parte del camino que va a la ciudad de La Paz, hasta los términos y jurisdicción del corregimiento de Caracollo; por la parte que va al valle de Cochabamba hasta los molinos de Arque, con todas las punas, quebradas, vertientes y montes, pastos y ejidos que hasta los dichos molinos caen y van a dar al río de Berenguela; y por el

> camino de Chayanta, hasta el Tambillo, cuatro leguas antes de llegar al dicho pueblo… (Blanco, 1904: IX-X)[21].

44 Este amplio territorio se caracteriza por su capacidad sobre todo de explotación pecuaria, tanto en las tierras del altiplano, en el *chawpi* (o sitio intermedio entre puna y valle) como en los valles. Esta será la característica del espacio orureño.

45 El informe de Felipe Godoy (1607) permite conocer la articulación de la mina de Oruro con la población pastoril que la circundaba. El suelo y clima permitían contar con suficientes pastizales húmedos, zonas de *hichos* (planta más seca) y cevadilla, adecuándose bien para la cría de ganado camélido. El ganado que bajaba de las minas encontraba su sustento al paso. También se encontraba leña que se sacaba de la abundante *t'ola* que existía en los alrededores. (Godoy en Pauwels, 1999 f 20v).

La importancia de las llamas en el trabajo minero

46 El "gran Oruro" estaba compuesto por un centro minero, varios ingenios y fundiciones y un área circundante preponderantemente pastoril. Muestra de ello, es que en junio de 1688 se registró en Oruro el arrendamiento que hizo el cura Joseph de Sevallos de una estancia de ganado en Calacala, a tres leguas de la villa a don Pedro Nina (seguramente un cacique de los alrededores), por cuatro años a 60 pesos al año (AJO RE año 1688 f. 1022)[22]. En esa misma estancia tenían ganado personas particulares, como el bachiller Alejo Mateos que tenía allí 600 ovejas (AJO RE año 1688 f. 1113)[23] seguramente el cacique Nina cobraba por los pastos y por el cuidado de este ganado a cargo de "sus indios".

47 En verdad, muchos de los vecinos de Oruro tenían ganado ya sea en las cercanías o en tierras más cálidas hacia Cochabamba, donde tenían también vacas y no pocos contaban con muías (AJO RE año 1688 f 1166)[24]. Los propios indígenas pugnaban por controlar algunas estancias que las fueron perdiendo, como nos enteramos que en el siglo XVIII, tanto los asanaques de Condocondo como los casayas de Toledo reclamaban como suya la estancia de Iruma (ubicada en Peña, distrito hacia el noreste de Oruro) (AJP N°13 f. 12)[25] pero que seguía siendo suya en 1786 (AGN 13 17.1.4 f.37).

48 Los padres del convento de San Agustín también tenían el servicio de 15 indios pastores de Toledo, parcialidad de Hanansaya (casayas), con sus respectivas familias en la estancia Caricari, también en la estancia Guancarama cinco pastores. La parcialidad de Urinsaya también daba pastores que estaban en Caricari, en Burquillos y en Guancarama. Los pastores estaban eximidos del servicio de la mita, lo cual trajo conflictos con los caciques pues ellos debían cubrir con dinero los mitayos faltantes, sin embargo, a pesar de estas pugnas, mantuvieron estos pastores hasta el siglo XVIII (AJP N° 373 f *26*)[26]

49 Los indios del entorno debían servir además con tres chasqueros al despacho de los soldados que corren el chasqui en la villa de Oruro, este era un servicio que se alternaba cada año según las parcialidades (*Ibíd*).

50 Al parecer, en sitios un tanto más alejados de la Villa se podían cazar vicuñas[27] , en junio de 1688, Juan de Funes, dueño de recua de la carrera del Cusco, llevaba cinco cargas de lana de vicuña a esa ciudad. En este caso la lana provenía de Lípez pues la enviaba el corregidor de esa provincia, el general Juan Francisco de Indavidaurre (AJO RE año 1688 f'.1035)[28].

51 Una mina que se comenzaba a trabajar necesitaba como mínimo dos barreteros y un apiri (cargador) (Godoy en Pauwels, 1999 f. 11). Al mismo tiempo requería también del

concurso de los llameros tanto para el transporte como para otros productos (grasa, carne, lana, etc.). Si para Potosí se sostiene que llegaban con los mitayos cada año a la mina cerca de ciento cuarenta mil llamas, el número en Oruro era más modesto, pero además tenía características distintas porque la mano de obra no era mitaya.

52 De las cuentas que se hace de la molienda y beneficio de los metales, los costos más altos eran los de los salarios de la "compañía" formada por dos indios barreteros y un "apiri" o cargador, que a la *semana de diez días* recibían ocho pesos cada barretero por semana y el apiri un peso cada día, 10 pesos. Es decir que la *compañía* recibía a la semana 26 pesos. Un poco por debajo estaba la baja de los metales al ingenio a cuatro reales el quintal, calculándose que se bajaban 45 quintales por semana, importaban 22 pesos con cuatro reales. Los otros gastos elevados eran la compra de sal y de hierro. Pero aunque fuera en montos menores era importante también el consumo de velas, calzar las barretas y el carbón y callapos (escaleras de madera). Además varios salarios de las diferentes fases del proceso de beneficio mediante azogue. Pago a los "palliris" (escogedores de mineral), por la molienda, el transporte de la harina de mineral dentro del ingenio, los repasos, etc. (Godoy en Pauwels, 1999 f. 16). Por tanto, aunque el costo de uso de llamas para trasportar mineral estaba entre los más altos. Era un conjunto de insumos los que conformaban la empresa minera.

53 Dado el desarrollo de la sociedad, pronto también los españoles o criollos encontraron que tener llamas podía sería un buen negocio. Estos españoles son llamados en la documentación *carnereros*, los cuales se ocupaban de los trabajos de transporte que daban buenas ganancias. Godoy estima que había seis carnereros en Oruro, que se ocupaban de llevar azogue a los ingenios a cambio de plata (Godoy en Pauwels, 1999 fs 14v, 20).

54 En los registros de escrituras notariales de la Villa de San Felipe de Austria (Oruro) de julio de 1609 encontramos un fletamento de metales de Gerónimo de Gallas, carnerero. Gallas se obligaba a entregar a Bartolomé Rubio de Bi-vero, alcalde mayor de minas, seis mil quintales de metal; la mitad de ellos en tres meses y los otros tres mil hasta *el día víspera de pascua de navidad*, desde las canchas y minas de los cerros del asiento de Oruro, entregando en el ingenio de Sorasora cada semana por lo menos "un camino" con ciento veinte cargas de seis arrobas cada carga llevadas en carneros de la tierra. Por el transporte se le pagará 3.187 pesos a razón de cuatro reales y cuartillo cada quintal, dando por lo menos 50 pesos semanales para el pago de jornal a los indios por el chacaneo (AJO RE año 1609 f. 626-627v).

55 El mismo año Bartolomé Rubio junto con Andrés Vela de Esóbar, se obligaban a bajar de los cerros en su ganado de la tierra con indios, costales y guascas, 14.000 quintales de metal de plata de Alvaro de Moya y lo llevaría a los ingenios de Sepulturas. (AJO RE año 1609 f. 897-898). Estos registros ejemplifican las grandes cantidades de mineral involucradas en el transporte de mineral, así como la necesidad constante de llamas y llameros.

56 El negocio de transporte en llamas ligado a las minas daba pues importantes ganancias, por lo que no es raro encontrar registros de venta de llamas a españoles o criollos, particularmente a principios del siglo XVII[29].

57 Un caso potosino permite conocer los detalles de este trabajo que, para quien no lo conoce, parecería simple: en 1670 doña Gabriela Ruiz viuda de Gaspar de Cortázar tuvo un problema con el juez ejecutor de la Real Hacienda porque su difunto marido, que tuvo el

negocio de acarrear mineral del cerro, dejó muchas deudas y estaban a punto de llevarla a la cárcel (AHP Cabildo 62 año 1670)[30].

58 Los detalles del documento dan cuenta que en el trajín de los metales estaban involucradas muchas personas y mucho dinero[31]. Fuera del encargado principal, éste debía tener por lo menos un mayordomo que hiciera las cuentas, viajara a los pastos, controlara los gastos y otras labores de supervisión. Por otra parte, según la documentación parece hubo una suerte de autoridad indígena que respondía por una cantidad de doce pastores a cargo del cuidado y traslado del ganado. Estos pastores recibían entre 5 y 11 pesos, y en las cuentas totales, sumaron 111 pesos. Todos ellos estaban ligados directamente con el traslado de mineral, de las minas a los ingenios en cientos de llamas. Para cargar el mineral el *bajador* debía proveer de los costales necesarios, de los cuales se dice doña Gabriela debía 180 pesos, ya que cada uno costaba a un peso. Para proveerse de los costales tuvo que recurrir a que se los dieran fiados, una práctica muy corriente en la economía colonial que implicaba relaciones de confianza[32].

59 Uno de los gastos más fuertes eran los 708 pesos en reales para el avio del ganado en los pastos. Además otra parte del trabajo estaba dedicado estrictamente al cuidado del ganado. Entre los gastos importantes figuran, por ejemplo, 208 pesos que se pagan por la grasa negra necesaria para curar al ganado de la devastadora caracha[33]. Asimismo, los pastores o "aguatiri" (palabra aymara para pastor, enfatizando seguramente que se trataba de carneros de la tierra), ganaban entre 5 y 11 pesos. También se debía pagar alquiler por los pastos cercanos a la Villa.

60 Los lazos de mutua conveniencia establecidos con el encargado de los pastores, parecen ser de una dependencia y confianza construida seguramente a lo largo de mucho tiempo[34] . La carta que le escribe Don Baltasar Hutari Billea a doña Gabriela Pérez es elocuente:

> Mi señora doña Gabriela serbase mi señora de remitirme cequiera veinte pesos por cuenta de Domingo Canquiri su aguatiri en Guañoma de Hanco y yo y contando Dios ley a mi señora como este su criado la de servir. Hoy domingo 17 de Noviembre (*Ibíd.* f.7).

61 Hubiera sido imposible que la burocracia no tuviera una ganancia de este trajín y doña Gabriela declara que al alcalde provincial de la ciudad le pagaban por las "bajar" (bajar del cerro), más de 3.500 pesos por *cuanto la cantidad que en cada semana se le daba apartaba primero de lo montaban las bajas de cada una* (f. 12 v). Por lo que se ve, doña Gabriela continuó con el trabajo una vez fallecido el marido pero sin suerte; finalmente la situación llegó al límite y los gastos se elevaron a 20.414 pesos y terminan rematando el ganado que estaba en peligro de morir por falta de cuidado.

62 En la "bajada" en llamas de mineral vemos cómo se articulan cuatro elementos: 1) el uso de energía humana por parte de los caciques; 2) el sistema de parentesco, caseras, o fiados; 3) el pago de salarios también en el pastoreo; 4) el Estado intentando absorber la mayor cantidad de ganancias.

63 Mirando el proceso de la mano de obra en Oruro tenemos en un primer momento que los mineros llevaron trabajadores indígenas de los Pacajes, y debido a los mejores salarios pronto los mitayos que regresaban de allí se quedaban por un tiempo para conseguir algunas ganancias.

> ... los indios después de haber gastado cuanto traen a Potosí, acabada la mita vuelven rotos.... [se quedan en] Oruro en el camino, donde en dos o tres meses adquieren caudal para rehacerse... (Godoy en Pauwels, 1999: 23v).

64 El mismo Godoy informa que

> ... en general, pobres y ricos, todos se aplican a labrar a donde más provecho sacan y lo mismo hacen los indios que no quieren alquilarse para trabajar en minas nuevas, porque en ellas no gozan demás de su jornal y en las otras llevan demás de su jornal algunos metales, que aunque sean pocos, como son ricos, les valen más que el jornal (Godoy en Pauwels, 1999 f 10v).

65 Esta información permite dos consideraciones importantes. La primera que el sentido de salario y de ganancia estaba presente en la población nativa ya a principios del siglo XVII. La segunda que Oruro se constituyó en un polo económico que hizo contrapeso a Potosí, diversificando las oportunidades económicas, si bien siempre ligadas a la minería.

Los insumos para las minas

66 Conocer los lugares de donde se llevaban los insumos para la mina, es decir sal, carbón, así como también el pan, vino y carne para los habitantes (Godoy en Pauwels, 1999 f. 2v.) nos parece importante para ubicar el espacio que articulaban las minas orureñas. La madera se llevaba de Urcoma, de todo el valle de Capinota (de los soras) y de Sicaya, de la zona donde tenían tierras de valle de los indios casayas que se encontraba a dieciséis leguas de la villa de Oruro. El costo de la madera era muy alto *un eje de soto* para un ingenio de dos cabezas valía 1.000 pesos de plata ensayada. Un mortero 300 pesos corrientes, las aspas y otros elementos para el molino, 600 pesos corrientes. En conjunto, toda la madera necesaria para un ingenio, valía 4.000 pesos (Godoy en Pauwels, 1999 f.17). ¿Quién proveía de la madera a estos ingenios? No sabemos si eran los propios indios soras y casayas de cuyas tierras se traía la madera. Por lo pronto, por el gran peso de los troncos y maderas, éstos debían transportase por medio de ínulas o caballos y no de llamas. Entre los pleitos revisados sobre los indios y españoles en Sicaya, no hemos encontrado referencias al negocio de la madera.

67 La sal, otro insumo importante, se llevaba de Andamarca, provincia de los Carangas *de la paite que llaman Quita Quita*, ubicada a 12 leguas de Oruro. También se llevaba de las Salinas de Garci Mendoza, a 14 leguas de la villa. En cantidades menores se recogía sal de las cercanías, pero solamente cuando habían pasado las lluvias. Llegaba la sal también de más lejos, como del pueblo de Caquingora de los Pacajes. ¿Quiénes llevaban la sal a Oruro? "Ocúpanse en trajinar la dicha sal españoles e indios y comúnmente se compra de los españoles de nueve a diez reales el quintal y a los indios de siete a ocho, puesta en los ingenios donde la venden los dueños a los beneficiadores a dos pesos" (Godoy en Pauwels, 1999 f. 17).

68 La gran continuidad del trajín de sal se puede conocer por algunos documentos de la zona, como en el pedido que en 1772 los indios de Garci Mendoza hicieron a las autoridades solicitando se certifique las pésimas condiciones en que vivían por tres años de nevadas y heladas. Entre los detalles explican:

> ... a causa de la esterilidad de sus tierras y cuasi constituidos a dejarlas y asentarse en otras provincias por falta de auxilio y por no tener otro que el corto trajín de sal que sacan con bastantes trabajos de las lagunas que poseen, las cuales también tienen una pensión de 50 pesos anuales que se satisface al cura de este pueblo para la habida de cera del santísimo sacramento. Que si acaso logran sacar alguna sal para expenderla necesitan de ganado y conducirla a los valles de Cochabamba y Charcas o a las riveras de ingenios de Poopó y Sorasora... (AJP N° 352 1772 f. 248).

69 Otro documento de 1794 referido a la zona de Aullagas también hace referencia al trajín de sal de los llameros de esta zona hacia los valles (AJP N° 400 fs.15). Como vimos en la

introducción, los estudios en Bolivia sobre los *llameros y la sal* dan cuenta de su continuidad hasta el presente en la zona sur del departamento de Oruro.

70 El carbón se llevaba de Tangatanga a nueve leguas, hacia Sacaca, en el norte de Potosí actual; también de los altos de Tapacarí –en parte territorio sora– y de los altos del valle de Colcha, a siete y doce leguas respectivamente. Como vimos, cuando tratamos el tema de la huayra, el carbón suponía un minucioso trabajo que implicaba tiempo y conocimiento.

La circulación de bienes

71 Fuera de lo necesario para las minas, los productos para el consumo humano como: harina, vino, carne, tocino y frutas se llevaban principalmente de Cocha-bamba (Cliza, Capinota, Mohosa, Caracato y Ayopaya). De Paria los jamones, manteca, carne de puerco y los hasta hoy famosos quesos. El vino, principalmente, llegaba por Arica desde Ica y Nazca (Godoy en Pauwels, 1999 f. 21).

72 La pugna por la mano de obra, particularmente entre Oruro y Potosí, incluía también los reclamos sobre indios que se repartían para trajines contrariamente a las ordenanzas. En 1608 el protector de los naturales, a nombre del cacique de Challacollo (urus y soras) presentó un escrito donde mostraba como un agravio que se les obligue a dar indios para *trajines, chacras y otros efectos*, ya que por esto no se podía cumplir con el entero de la mita (AJP N° 423 año 1608). El reclamo se hacía por las exigencias de mano de obra de parte de Diego de Medrano, así como de Diego Alemán, primeros pobladores de la nueva villa.

73 En el comercio de estos bienes se involucraron tanto españoles como indios, aunque los primeros registros de escrituras de Oruro no consignan indígenas en sus páginas. En estos registros se anotaron sobre todo a los *dueños de recua* criollos o españoles y están ausentes los caravaneros indígenas que pocas veces formalizaron sus tratos ante notario como ya anotó Glave (1989). A pesar de ello encontramos algunos ejemplos en años posteriores y en otros documentos tales como reclamos ante la justicia por problemas ocurridos en los negocios; éstos nos permiten conocer algunos de estos afanes mercantiles indígenas, como veremos luego. Los hatos de llamas compartieron con las recuas de muías el honor de realizar todo el transporte, sin haber sido desplazadas en todo el periodo colonial.

74 El siguiente cuadro tomado del año 1608, a dos años de la fundación de Oruro, nos da una idea de la gran circulación entorno a Oruro así como de la constante salida de plata y dinero.

Cuadro N° 11 Circulación de productos por Oruro en 1608[35]

Nombre	Ruta	Fecha	Objeto del transporte	Observaciones
Baltasar Alvarez dueño de recua	Oruro-Cuzco. Pasa por Ayaviri	Octubre 1608	1 barra de plata	
Martín de Zabalaga dueño de recua	Oruro- Arequipa	Octubre 1608	4 barras de plata que valen 4.300 pesos	Recibió del corregidor de Oruro y debe entregar en 34 días
Compañía de Jesús dueña de recua	Arica-Potosí	Junio 1608*		Tienen un mulato arriero llamado Luis Días
Francisco Cordero dueño de recua, residente en Oruro	Oruro-Potosí	Diciembre 1608	1.200 pesos corrientes	Se paga 7 pesos por el flete
Hernando Guemes dueño de recua, residente en Oruro	Oruro-Cuzco	Diciembre 1608	4 barras de plata	
Alonso Hernández dueño de recua	Oruro – Potosí	Octubre 1608	102 botijas de aceituna y 5 petaquillas de higos	Hará en dos viajes
Alonso de Herrera, mercader, residente en Oruro	Oruro-Cuzco, entregará en Yunguyo	Julio 1608	3 barras de plata	Entregará al cura de la iglesia mayor de Yunguyo
Gonzalo Malaber, dueño de recua	Oruro- Arica	Agosto 1608	2.000 pesos de plata y 2 barras de plata ensayada	Entrega en 20 días
Esteban Martínez, dueño de recua	Oruro-Cuzco con parada en Yunguyo	Agosto 1608	9 barras de plata, 2 barras de plata y 500 pesos corrientes y un fardo de ruan 1 barra de plata 300 pesos corrientes	Son cuatro registros en días consecutivos. Entregará a mercaderes
Martín de Pagoaga, dueño de recua	Oruro- La Plata Oruro- La Paz	Junio y septiembre 1608	20 fardos de lencería 2 barras de plata	
Diego Pantoja, dueño de recua	Oruro- Arica	Febrero 1608	2.250 pesos	
Tomé Pinto, morador de Oruro	Oruro-Sepulturas	Agosto1608	1.000 quintales de moler de plata	Tiene llamas e ingenio de moler en Sepulturas. Se le paga 11 reales por quintal (2 por el trajín y 9 por el beneficio). Plazo de dos meses
Esteban Ramos, dueño de recua	Oruro-Cuzco	Octubre1608	9 barras de plata	
Juan Ruiz de Jauna, mercader de la provincia de Canas y Canchis	Paucartambo- Oruro	Abril 1608	500 cestos de coca	No indica el medio de transporte
Juan Sanchez Mexia, dueño de recua	Oruro-Puno- Cuzco	Febrero 1608	64 varas de lienzo de Tucumán y 4 barras de plata ensayada	
Juan Sánchez Pinedo, dueño de recua	Oruro-Arica- Collao- Los Reyes	Junio y diciembre 1608	21 barras de plata	Registrados en 4 oportunidades
Juan Sánchez Serrano, residente en Oruro	Oruro-Arica – Lima	1608	7 barras de plata y 800 pesos 600 pesos 310 pesos 2000 pesos 800 pesos 34 pesos	Los 600 pesos son de parte de un cura de San Agustín para enviar a España. Otros envíos son también de curas de Paria, Cliza y Tapacarí a su prior en Lima
Diego de Soto, mercader	Oruro- La Paz	Febrero 1608	8 barras de plata	6 días hasta La Paz
Jerónimo de Velasco, dueño de recua presente en Oruro	Oruro- Lampa- provincias del Collao- Cuzco	Junio 1608	2 barras de plata 4 barras de plata	Recibió de un mercader de Oruro que a su vez recibió de otro de Cochabamba. Las entregará en Lampa
Francisco Ximenes de Sayas	Oruro- Villa de Oropesa (Cbba)	Abril 1608	385 botijas de vino	*en su ganado de la tierra*

* Según testamento de 1608

75 Son más tardíos algunos casos en los que figuran indígenas en los registros; muestran que algunos se insertaron en el transporte al igual que los *dueños de recua*, si bien parece lo

hacían en rutas alternativas a la principal y mediante la tuición de su cacique o del protector de naturales. En 1651 se encuentra por ejemplo:

> "Fletamento de coca ... Presente don Joseph de Canedo, protector de naturales de esta villa, parecieron tres indios ladinos... dijeron llamarse Juan Laura natural de esta villa y Martín Nina y Pedro Mollo ambos dos naturales de su pueblo de Totora, provincia de Carangas de la parcialidad de Urinsaya... lo cual han recibido para efecto como se obligan de lo hacer bajo de la carga de mancomunidad en carneros que tienen prevenidos... a la provincia de los Lípez dentro de 7 semanas que han de correr.... de harina por libreo romanea los 400 cestos de coca ...[y entregarán] a Cristóbal Crespo Samaniego" (AJO RE año 1650 f. 95).

76 En fojas 97 hay una carta de concierto en que Cristóbal Crespo Samaniego se obliga a administrar y vender la harina y coca que llevan los indios del anterior fletamento.

> "1651. Ante mi el escribano, se hizo presente don José de Ovando protector de los naturales de esta villa por su presentación parecieron dos indios que dijeron llamarse Agustín Toco... y ser natural del pueblo de Toledo del ayllo Ulloma de la parcialidad de Anansaya y otro Pedro Sarco natural del pueblo de Calacoto, provincia Pacajes del ayllu Collana de la parcialidad de Anansaya y por no poderse habido ningún intérprete ... ambos a dos en mancomún ... con su ganado de la tierra que tienen... 140 cargas de cecina ... y cada carga ha de pesar... 6 arrobas y 6 libras... [para llevar] a los asientos de minas de los Carangas a donde entregarán las dichas 140 cargas a Francisco Ortiz dueño de Ingenio que les dará recibo o carta" (AJO RE año 1651 f.502).

77 Los curas de los pueblos aledaños, ligados a Oruro, también hicieron sus negocios tanto que enviaban fuera de la provincia importante cantidad de dinero:

> "Bernardo de Palmas dueño recuas de la carrera de la ciudad del Cuzco, recibió de los reverendos padres Fray Esteban de Herrera y Fray Pedro de Villagómez de San Agustín, curas propios de la vicaría de Toledo y Challacollo 6.000 pesos corrientes... y allí entregará a persona segura para que los lleve a la ciudad de los Reyes y entregue al Reverendo Padre Fray Pedro de Toro, Principal de los agustinos (por algún motivo no van por Arica)". (AJO RE año 1700).

78 Al mismo tiempo, algunos criollos o españoles incursionaron en negocios que se articulaban fuertemente con la sociedad indígena, utilizando sus servicios y objetos de su cultura material. En 1609 Baltasar Carreño, residente en Oruro, se compromete a llevar en llamas de su propiedad "costales y guascas e indios del valle de Cochabamba a esta dicha villa doscientas fanegas de trigo en veinte días", los llevará a los molinos de Juan de Carta en el valle de Arque y entregará 200 fanegas de harina en Oruro (AJO RE año 1609 fs. 776-778). Así también en el testamento del año 1671 de Catalina de Valencia, viuda, natural de la villa de Oruro, se muestra cómo para sobrevivir en su calidad de viuda, criolla, estableció relaciones con una cantidad de personas de la sociedad indígena.

79 Para esta fecha, una parte de la población actuaba en un mundo mestizo; esto se advierte cuando Catalina de Valencia declara que debía a Magdalena Martínez, *que llaman por otro nombre la pescadera*, 30 pesos del alquiler de una pulpería. Al mismo tiempo, ella alquilaba a un indio llamado Martín un rancho y tenía negocios *con una india llamada Talla* (nombre que nos da idea de su jerarquía en la sociedad indígena) que vivía en la casa del cacique Guarache de Pacajes. Finalmente, nos enteramos de que tenía como comadre a una india llamada Ana, con la que hacía ciertos negocios con la venta de coca (AJO RE año 1671 f. 368) [36]. Otro ejemplo más tardío es el testamento de Tomás Rosales, de 1688, natural de la Villa de Oropeza, dueño de recua declara que debía "9 pesos a una india casada con un indio

nombrado Francisco Mamani de unos fletes". Sus otros bienes son ganado y tierras que se encontraban entre Oruro y Cochabamba (AJO RE año 1688 f 930)[37].

80 Un fluido y escalonado mestizaje nos muestra el caso de la india natural de Oruro Teresa Vásquez, cuyo marido de forma individual, es decir desligado de su comunidad, incursionaba en algunos negocios con bases en una tradición indígena: Teresa Vásquez, a través del protector de naturales, presenta una querella en 1671 contra otro indio quien le robó a su marido en el camino a Chucuito 200 pesos que llevaba para emplearlos en el negocio de *lanas de colores*. Lo ocurrido fue que:

> ... después del corpus del año pasado fueron de esta villa a la provincia de Chucuito a comprar lana de alpacas [Juan de Escobar] y Apasa, que es difunto, marido de la querellante y habiendo llegado a una estancia que está entre Acora y Chucuito que está arriba de la cordillera, dejaron allí las cargas y en ellas a un muchacho hijo de dicho Pedro Apasa, digo sobrino y a un indio llamado Juan que ahora está preso... que había llevado el susodicho par que le ayudase a cargar y descargar, para que las guardase y fueron a otras estancias a buscar lana y comprar y aquel mismo día volvieron y hallaron que el dicho indio Juan se había huido y el dicho muchacho dijo que el indio le había despachado con engaño diciendo que de dicha estancia lo llamaba su tío y cuando volvió no había el dicho indio y entonces Pedro Apasa vació un costal y 43 pesos y dijo que allí había 50 pesos y luego vació otro costal y en él no halló ninguna plata y él dijo que había 60 pesos de su yerno y este testigo no supo lo que llevaba... (AJO año 1671s.f.)[38].

81 El indio preso era pastor de ovejas de don Joseph de Arce; en su confesión dijo llamarse Juan Guaque, tener 24 años y ser natural del pueblo de Challacollo, del ayllu Checa, parcialidad de Urinsaya, y añadió que "guardando el hato mientras iba a comprar lana le engañó el diablo a este confesante y hurtó 80 pesos... y con ellos se vino a esta villa y pagó sus deudas y su tasa a su curaca...".

82 Una buena parte de los bienes realizaban en su trajín únicamente escala por la villa, dada su estratégica ubicación que la hacía un centro importante de refresco del ganado. Uno de tantos ejemplos puede ser el fletamento registrado en 1671:

> Joseph Valderrama residente en esta villa [de Oruro] ha recibido de Joseph de la Vega 39 cargas de dos tercios cada una liadas y cerradas y arpilladas ensurronadas y empetacadas de yerba del Paraguay y otras cosas que se da por entregado... se obliga a llevar en 39 muías de recua que tiene... en viaje que hace a la ciudad de La Paz. ... (AJO RE Año 1671 f. 338)[39].

83 Es probable que la gente contratada para el viaje, como en muchos casos, fueran indios del lugar que iban como peones (AJO RE año 1671)[40].

84 Como un sitio de paso, era importante que tuviera animales de carga; desde Oruro también se hacían negocios para comprar muías de Salta, las cuales se distribuirán a la ciudad de La Paz, que ya en las últimas décadas del siglo XVII se va perfilando como un polo económico del norte (AJO N° 2 f. 1164r/v año 1688)[41]. Oruro nuevamente se muestra como un centro mediador.

> En la Villa de San Felipe de Austria de Oruro en trece días del mes de octubre de mil y seiscientos y ochenta y ocho años ante mí el escribano ... Primeramente el dicho Hipólito Francisco de Asiain y Medrano se obliga de entregar en la ciudad de Salta al dicho Jerónimo Rodrigues ochocientas muías y machos chúcaros que a de comprar para que el dicho Jerónimo Rodrigues los traiga desde dicho paraje de Salta a estas provincias hasta la ciudad de La Paz y por cada cabeza hasta dicho paraje se ha de pagar a diez reales por cada una... el dicho Jerónimo Rodrigues se obliga a estar en la dicha ciudad de Salta el día primero de enero de dicho año tres o cuatro días más o menos ... que si no llega el dicho Jerónimo Rodrigues a la dicha ciudad de Salta el

> día primero de enero y dichos días más o menos el dicho Hipólito Francisco de Asiain y Medrano a de poder concertarse y fletar con otro para que conduzca y traiga dichas muías (AJO N° 2 f. 1164-1164v).

85 El viaje de ida de Oruro hasta Salta duraba algo más de dos meses. La ruta hacia el norte argentino, de antigua data como vimos en el ingreso de Almagro, se mantuvo abierta por el negocio de ganado de los españoles evidenciándose a fines del siglo XVIII de uso corriente por la población indígena. En 1789, Vicente Atanasio de Toledo, en la estancia de Guancané, iba con coca hasta el paraje de la Arrinconada, jurisdicción de Tucumán, y allí compraba ganado, *unos maltones*, de indios del lugar. Este trayecto se mantuvo hasta el periodo de la Guerra del Chaco (1932), según vimos en los trabajos de Bárbara Göbel[42].

86 La ruta hacia el sur tenía también interés en otros productos. A lo largo del siglo XVIII se encuentran varios datos acerca de la coca que se enviaba en esa dirección (AJP N° 1064 año 1773)[43].

> Francisco Cuellar vecino residente de Condo Condo... habiendo concertado por trajinero a Joseph Michaza y haber pagado 15 pesos que debía al Goberador don Gregorio Félix Llanquepacha de cuenta del reparto a fin de que fuera conmigo de la Villa de Oruro al asiento de Estancia de la provincia Chichas con ciertas cargas de coca... estando transitando para allá un día cogió a disparada por un lado del camino... (AJP N° 1062 año 1794).

87 También hay evidencias de que hubo articulación con zonas lejanas del norte del virreinato: “Francisco Pillco indio originario de Condo fue con Agu-sín Cabrera desde las Lomas hasta Moquegua a entregar 100 pesos...” (AJP N. 1062 año 1794)[44].

88 Este agitado movimiento de bienes puede dar la idea de la villa de Oruro como un centro de mucha bonanza, pero sería esta es una imagen parcial puesto que también atrajo a los más desposeídos como se lee en el siguiente documento. El testamento que en 1687 deja Joseph de Bolaños Montoya, escribano, natural de Oruro dice: “Muero pobrísimo y cargado de deudas”. En su vida tuvo negocios con ganado de castilla con el cacique de Toledo y con su mujer, don Miguel Canaviri y doña Ana Flores (AJO RE año 1688-1690 f 852) [45].

89 Si se compara con el movimiento que tenía lugar en Potosí, podemos ver que se trataba de un mercado muy modesto; en la Villa Imperial Cieza, que estuvo allí tan temprano como 1549, se asombra de su portentoso mercado.

90 De los bienes que salían de Oruro se encuentra por ejemplo el charque[46], que provenía del ganado. Así constatamos que el recurso que era propiamente del lugar era el ganado con el que se llevaban estos bienes. Incluso parte de su contribución a la villa consistía en dar *cabalgaduras y avío para el despacho de las cartas* (*Ibíd.*). Asimismo, cebo, jabón y costales que iban hacia Potos[47] .

91 La función económica de la región orureña no estaba en ningún producto en particular, sino en su capacidad de transporte de éstos[48], a pesar de que la mayor parte de las veces los indígenas hicieran un comercio menudo y cotidiano, como se desprende de detalles de varios documentos.

92 No encontramos para esta zona, como en el caso potosino, que los caciques hicieran grandes fortunas con el comercio. Su función aparece más diluida en actividades comunitarias y no encontramos para los casos de los soras como para los casayas o carangas, las pugnas por el cacicazgo como se dieron entre los quillacas. Tampoco las grandes empresas de transporte y comercio como los de Pacajes y Chucuito. Aunque se sabe que los caciques importantes, como Guarachi de Pacajes, tuvieron casas en Oruro,

como un centro intermedio hacia sus negocios más lucrativos en Potosí. El gran comercio –el sistema comercial mercantil– que revisamos en el caso de Chambilla, porque se desarrollaba en el comercio a larga distancia y mediante en el control de nichos ecológicos con producción como coca, vino, ají.

93 Lewinski, que ha estudiado el mercado orureño, se refiere a la atomización de este mercado, donde encuentra para el periodo de transición entre la Colonia y la República, cientos de personas que van llegando con sus productos. En prácticamente ningún caso se encuentran caciques (Lewinski, 1987), lo cual contrasta con los estudios de Roberto Choque, pero en un periodo anterior. Aunque no son dos estrategias excluyentes, podemos desde una tendencia histórica pensar en una *democratización* del acceso al mercado, y/o desde otra perspectiva pensar en el establecimiento de mercados más estables en su lugar, la presencia de todo tipo de intermediarios los cuales encontramos reforzados a través de la consolidación de las ciudades; y además también, de ferias itinerantes. Las pocas menciones a esta suerte de ferias que hemos encontrado se refieren a las fiestas patronales, en referencias tangenciales.

¿Oruro, la nueva marka colonial?

94 Una hipótesis que elaboramos en el curso de este trabajo, y que tiene que ver con la territorialidad construida por la población móvil, es la de un centro articulador, denominado *marka*, como vimos en el caso de Carangas[49]. La idea de marka subraya la territorialidad dispersa y flexible, de modo que los segmentos podían articularse a centros mayores según los momentos históricos. De este modo, Oruro, pudo constituirse en una nueva marka, o centro articulador regional por la riqueza de sus minas y su importancia ritual. Creemos que esta cualidad surgió en tiempos precoloniales y que estaba en pleno funcionamiento bajo el dominio inca y se fue fortaleciendo en el nuevo ciclo histórico. Los motivos para suponer esto refieren a la importancia que tuvo como centro minero para los incas y para los españoles a partir del siglo XVII.

95 Gilberto Pauwels en la introducción que hace al informe de la versión londinense[50] de Felipe Godoy, propone que de este informe se desprende que el asiento minero de Oruro, no solamente ya había sido explotado por los incas, sino que además se había constituido en un centro articulador:

> Ciertas referencias nos permiten suponer que las colinas de la actual ciudad de Oruro en la época de los incas no solamente eran importantes como minas de plata y posiblemente de oro, sino que tuvieron también una centralidad espacial en la organización política del reino. Así por ejemplo se menciona a un cura de *Taipi cala*[51] (taypi qala: piedra del medio) [Godoy 19r] y se dice que es el sacerdote de todo el servicio de la villa (Pauwels, 1999 : 91).

96 A diferencia de Potosí, sobre Oruro no hay duda de que las minas fueron explotadas por los incas. Por el informe de Felipe Godoy de 1607 sabemos que varias de las minas que estaban en explotación venían desde el tiempo del Inca y se reconocían por una distinta tecnología en su explotación y beneficio. Godoy reconoce las minas precoloniales debido a que se trabajaban a cielo abierto y porque el sistema de extracción, debido a la ausencia de herramientas de hierro, se hacía quemando partes de la tierra para ablandarla, por lo que dejaban huellas de esta actividad[52]. Las referencias de Godoy son frecuentes:

> Hay pocas piedras si no es donde hubo labores antiguas de los indios (f.4) o la cual hallaron rota y labradas por los indios algunas varas, ciega y tapada con desmontes

> y llampos (f.4) Hállase esta veta del Sol más rota y labrada de los indios y en más hondura que la Sombría[53] (f.4). En este cerro [Pie de Gallo] está la veta principal de Pie de Gallo, que casi toda ella está labrada a tajo abierto por los indios, en la cual hallé registradas diez minas... (f.4v).

97 En el informe hay aproximadamente 21 referencias a vetas trabajadas antiguamente por los indios y muchas de ellas se refieren específicamente a los incas. (Godoy en Pauwels, 1999).

98 Pero además, los esposos Mesa Gisbert en su trabajo sobre Oruro presentan otro detalle que apunta acerca de la forma de damero que debía tener una ciudad hispana, la cual suponía la existencia de una plaza central cuadrangular. En el caso de Oruro, se preguntan la causa por la cual en el mapa del siglo XVIII la plaza central o del Regocijo (el mismo nombre que tenía en Cusco y Potosí), era no un cuadrado sino un rectángulo o dos plazas contiguas. Fernando Cajías también indica que un aspecto peculiar de la ciudad de Oruro era que anexa a la Plaza Mayor estaba la Plazuela del Regocijo (Cajías 2004 T.I : 133) [54].



Plano de la ciudad de Oruro del siglo XVIII.
Se encuentra en la Honorable Alcaldía Municipal de Oruro

99 Nuestra propuesta, que viene de un trabajo sobre la conformación urbana de Potosí (Medinacelli, 2006), es que esta *doble plaza* en el centro de las ciudades responde a una continuación del diseño urbano que tenía la ciudad del Cusco y que sabemos por Guamán Poma que se había transferido a los centros importantes del imperio (339[341])[55]. Una de las plazas era la de Aucaypata y la otra contigua la de Cusipata, construidas con fines rituales y de encuentros ceremoniales en ciertas épocas del año. Recordemos que la traducción de *Aucaypata* es altura o plaza de la confrontación o guerra que se asoció con la Plaza de Armas, mientras que Cusipata, altura o plaza de la alegría, o más bellamente traducida era la Plaza del Regocijo[56].

100 En efecto, uno de los espacios más importantes del Cusco era su famosa plaza central denominada Cusipata, que era una gran planicie dividida en dos, en una parte la Cusipata, o zona de la alegría y otra la Aucaypata, o la zona de los enfrentamientos, las dos facetas del comportamiento social y humano:

> La inmensa explanada que constituía el centro ceremonial de la urbe incaica sufrió una transformación significativa desde mediados del siglo XVI, cuando se transformó en plaza mayor. Aprovechado la división original determinada por el río Saphi o Huatanay, se construyeron los portales que separaron definitivamente la Aucaypata, hoy Plaza de Armas, de la Cusipata o Plaza del Regocijo (http:// guiadelcusco. perucultural.org.pe.).

101 La plaza central de la Villa Imperial se denominaba también *del Regocijo*. Los datos que da Arzans muestran las grandes dimensiones que esta plaza tuvo inicialmente y creemos que puede tratarse de una manifestación de las plazas cusqueñas. Recordemos que se atribuye a Toledo la construcción de esta plaza, que se encontraba dividida por una calle, como si fueran dos plazas[57] . Creemos que la otra mitad de la Plaza del Regocijo fue la Aucaypata, cuya memoria solamente quedó en un espacio aledaño y hoy se denomina Alonso de Ibáñez. No es que Toledo pensara en el Cusco al demarcar estas dos plazas, sino que se acomodó a lo que estaba ya en funcionamiento. Este no sería el único ejemplo de cómo en otros aspectos el virrey se superpuso a un urbanismo ya existente, como por ejemplo en las rancherías de los indios y la conclusión de la Iglesia Matriz. La transformación de esta gran Plaza del Regocijo o de Cusipata ocurrió en 1641, cuando se hicieron nuevas construcciones transformando la doble plaza que había sido anteriormente (Medinaceli, 2006).

102 De forma parecida a Potosí, Oruro según detalles de su fundación da cuenta de haber nacido de manera desordenada al calor de la explotación de la mina; y por lo cual tuvieron luego que derrumbar algunas casas para acomodarse al sistema de damero a que obligaban las ordenanzas. Como se sabe, el asiento de San Miguel sobre el que se fundó Oruro, era ya un poblado que se había ido construyendo seguramente sobre un sitio inca. Cuando se realiza el acto de fundación de Oruro en 1606, la población ya se había acomodado en un espacio que contaba por lo menos con una plaza y una Iglesia, llamada Iglesia Mayor que corresponde a la actual plaza 10 de Febrero[58] :

> En el asiento minero de San Miguel de Oruro, miércoles primero, día del mes de noviembre, año de nuestra redención mil seiscientos y seis, el señor Licenciado don Manuel de Castro y Padilla, del Concejo del Rey Nuestro Señor, en su Cancillería Real de la Plata, poblador y fundador de este dicho asiento, salió de las casas de su morada y con el acompañamiento del Capitán Francisco Roco de Villagutiérrez, Corregidor y Justicia Mayor de la Provincia de Paria y de muchos vecinos y moradores, estantes y habitantes en él, *fue a la Iglesia Mayor, después de dicho credo, bajó del altar Mayor* el sacerdote que la dijo..
> BENDICÓN DEL ESTANDARTE
> Y acabada de decir la misa el padre bendijo el estandarte de damasco carmesí con las armas reales, el cual le tomó y *llevó hasta una ramada que se hizo en la Plaza...*[59]. (El subrayado es nuestro).

103 Creemos que la forma urbana incaica que constaba de una doble plaza se acomodó, tanto en Oruro como en Potosí, a un diseño urbano hispano en damero.

104 Pero además, los recientes estudios (Calizaya, 1996, 1997; Pauwels, 1999) nos permiten conocer algunos otros detalles importantes. Los documentos revisados por Calizaya dan cuenta de que hubo un lugar del *juego del ayllu* (Callizaya, 1996: 16) que como se sabe

estaba relacionado a un juego ritual del Inca y los sacerdotes del Sol (Zuidema, 1989: 256-272 en Pauwels 1999: 91).

105 Estas actividades rituales, creemos que estaban relacionadas con un culto a la mina. Calizaya sostiene que hacia el año 1601 se erigió en las afueras de la villa una gran fortaleza que servía además de cárcel pública para contener a las parcialidades de *Urusayas y Marasayas, gente uru,* las cuales pretendían recuperar el sitio ya que se había construido sobre una sagrada necrópolis suya[60]. Cree que la serranía de Oruro y su entorno constituían un lugar sagrado y de peregrinación ritual. Según una escritura del año 1609 en el Cerro San Cristóbal había una mina nombrada Nuestra Señora de Guaritoca, que pudo bien ser Guaritoco o *el hoyo del Huari*, o mejor la mina de Huari, que posteriormente terminará siendo reemplazada por la mina de la Virgen del Socavón (Calizaya, 1996: 16-17)[61]. Según los mitos que circulaban en Oruro a principios del siglo XX, el dios Huari ha sido asociado con un dios tónico, con poderes sobre seres que se relacionan con el mundo *de abajo o manqa pacha*[62].

106 Una mina importante que logró mantener en el correr del tiempo el culto a la mina es la del Socavón de la Virgen, o nombrada por Godoy de *Nuestra Señora de Copacabana*. Será a partir del culto a esta Virgen, pintada sobre la roca, que se construyó el santuario de *La Virgen del Socavón* (Centro Diocesano de la Pastoral Social, 1999: 3)[63] y donde miles de danzantes le rinden culto año a año en el famoso carnaval de Oruro hasta hoy en día. Que esta imagen se encuentre pintada sobre la roca misma nos recuerda mucho a la capilla de Colcampata en el Cusco, mandada a construir por Paullu en conmemoración a su bautizo y donde celebraba la fiesta del Corpus (Temple, 1948: 259).

107 Según Cajías (2004: 139), la iglesia de la Virgen del Socavón era en una de las dos iglesias llamadas de San Miguel, que se conoció desde el siglo XIX como iglesia del Socavón en el cerro Pie de Gallo. De hecho, en este templo se encontraba una imagen del Ángel San Miguel (Murillo, 1978-1999: 23)[64].

108 Actualmente es el centro del culto de los trabajadores mineros[65], donde además se exhibe un museo minero. Si uno visita hoy el interior de la mina que se encuentra debajo del santuario de la Virgen del Socavón, podrá encontrar al final de un socavón la enorme figura de un *Tío* o dios de la mina. Saliendo de allí uno puede dirigirse a la capilla misma y encuentra la imagen de la Virgen, enfrente en lo alto, como mirando al socavón.

109 Antes de 1959, el templo estuvo a cargo del presbítero Víctor Hugo Villa-rroel, quien puso una inscripción que en lo alto del templo dice: "Estrella de la mañana, ruega por nosotros"; porque los primeros rayos del sol que aparecen sobre las cumbres de la alta serranía oriental lo iluminan sin que nada le haga sombra y porque la puerta principal está orientada hacia el este (Murillo, 1978-1999: 34). Según Josermo Murillo, en las faldas del Pie de Gallo había dos *wakas*, así como en el cerro de Conchupata y en el lugar denominado Agua de Castilla, donde había una vertiente (199: 15). ¿Tal vez este era el socavón del Inca?

Comentarios al capítulo

110 Una hipótesis que elaboramos en el transcurso de este trabajo, y que tiene que ver con la territorialidad construida por la población móvil, es la de un centro articulador denominado *marka*. La idea de una marka subraya la territorialidad dispersa y flexible; Oruro, por la riqueza de sus minas y su importancia ritual, pudo constituirse en un nuevo

centro articulador regional en tiempos precoloniales, estando en pleno funcionamiento bajo el dominio inca y, al contrario de lo que una historiografía lineal suele sostener, parece que se fortaleció en lugar de desaparecer en el nuevo ciclo histórico. Se tornó así del centro incaico de culto minero y centro mediador de la región sur del imperio, en nuevo eje donde se fue construyendo como el espacio de intercambio material, cultural y espiritual de la región, a donde llegaron cientos de indios de los alrededores y de más lejos, los más de ellos llevando consigo una cultura de pastores.

111 Una pregunta que siempre cabe al hablar de Oruro es aquella que interroga acerca del origen del fastuoso carnaval actual. Las fechas son motivo de constante discusión y desde una perspectiva histórica corresponde preguntarse por qué no tuvo lugar en un sitio más importante como había sido Potosí, y sí en cambio tuvo cabida en Oruro, que siempre ha sido una ciudad más modesta demográficamente, en producción de plata y movimiento económico. Quizás la respuesta pase por comprender el rol articulador que jugó Oruro como sitio de paso, desde muchos lugares distantes; por pensar en la importancia de la feria-fiesta para el mundo pastoril andino integrado a una sociedad urbana, sin dejar de lado el ámbito religioso. Porque Oruro actual, como las markas del siglo XVI, una vez al año cobra vida inusitada para luego retornar a una rutina más tranquila.

NOTAS

1. Sobre la fundación de Oruro se han escrito varios trabajos que registramos en un orden cronológico: El acta de la fundación de Oruro fue publicada, según registra Beltrán Avila, por Juan Peláez (Beltrán Ála, 1925). El segundo fue Zenón Dalence, que publicó todos los actuados el año 1890. Posteriormente, Pedro A. Blanco en el *Diccionario geográfico de Oruro* y luego Adolfo Mier en 1910. Un estudio que toma en cuenta varios aspectos de la fundación y construcción de la ciudad colonial se encuentra en el libro de Marcos Beltrán Ávila: *Capítulo de la historia colonial de Oruro* publicado en 1925 y que estamos reeditando en la Colección en conmemoración al IV Centenario de la Fundación de Oruro. Ya en 1967 Alberto Crespo publicó en Lima otro artículo sobre la fundación, trabajo que fue reeditado en 1977 en el volumen ii de una colección de *Documentos orureños* y nuevamente el 2006 también con motivo del IV centenario. En el volumen de 1977 se publicaron también dos artículos relativos al tema, “Manuel de Castro Castillo y Padilla, Oidor de Lima y fundador de Oruro” de Manuel Moreyra Paz Soldán y otro de los esposos Mesa Gisbert titulado “Oruro, origen de una villa minera”. Este intenta hacer una aproximación, entre otros temas, a la formación urbanística de la villa. Ramiro Condarco también se refiere al tema en su trabajo “Oruro en la Historia” publicado en el texto *Perfiles de Oruro I* de Elías Delgado Morales, asimismo don Josermo Murillo Vacarreza, en su trabajo *Oruro. Estudios sociológicos de la ciudad y su región altiplánica* (citados por Calizaya 1996). Casi dos décadas más tarde un escritor orureño, Zenobio Calizaya, se ocupa en diversos trabajos de retomar el tema utilizando alguna documentación novedosa. Sus trabajos titulan “La fundación de San Felipe de Austria (equívocos que se manejan por verdades)” (1996) *Vida y milagros de la Villa de San Felipe de Austria* (1997). Podemos considerar en este conjunto de publicaciones la reedición y estudio que hace Gilberto Pauwels de la Visita de Felipe de Godoy a la recientemente creada villa de Oruro (1999). Estos últimos reeditados el año 2006 en un volumen sobre la historia de Oruro.

2. Mercedes del Río, comunicación personal, julio del 2006.
3. Mercedes del Río ubicó un testamento apócrifo de Aldana elaborado por un descendiente de Juan Colque Guarachi para poder acceder a la riqueza dejada por el encomendero. En la parte que nos interesa el autor del documento pone en boca de Aldana: "Declaro que el dicho Andrés fue mi compadre por su hijo Diego Cuchallo quien por ser compadre me mostró el dicho salón de oro y plata llevándome desde su casa vendado con un pañuelo por la tierra que llaman una quebrada challape en la cual me quitaron la venda para mostrar el tesoro. Los vide y saqué cosa de nueve arrobas de oro y le estimé y se mandó al Rey y me volvieron a vendar para volverme a casa y del mismo tiempo invoqué el santo rosario votando en cada Ave María, iba soltando las cuentas de mi rosario y ya acabándose el santo rosario tenía echado los botones de mi vestido y ya llegando a casa del dicho mi compadre Andrés Cuchallo me alcanzó las cuentas de mi rosario y todos los botones de mi vestido sin que falte ni uno y así lo declaro para que así conste y para que anden todos con cuidado". En esta versión, la restitución que hizo Aldana a los indios de Paria fue a causa del fraude que les había hecho. Cabe aclarar que Andrés Cuchallo era gobernador de los indios urus (Del Río, 1997: 273). Tenemos acá una versión de minas ocultas y reveladas.
4. Platt y Quisbert, Ponencia presentada al Congreso de Bolivianistas. Sucre, 2006.
5. "El licenciado don Manuel de Castro y Padilla del Concejo del Rey Nuestro Señor, en la Real Audiencia y Cancillería de La Plata, hago saber al Corregidor que al presente es y adelante fuere de la Provincia de Paria y al alcalde, justicia y corregimiento de la villa de San Phelipe de Austria, *asiento de minas de San Miguel*, como por su Majestad..." (E. P. Archivo Judicial. Reg. 335/ 1608 fs. 1699 1700 V En Calizaya 1996: 19). En el acta de fundación el documento comienza: "En el *asiento de San Miguel* de Oruro, miércoles primero del mes de noviembre, año de nuestra detención mil seiscientos y seis...".
6. La controversial figura del cura Medrano aparece en el estudio de Calizaya (1996: 17) como un truhán y estafador, según consta en diversas escrituras de la época.
7. Nos parece importante subrayar el lugar donde trabajaba el cura Medrano. Como se sabe, muchos de los curas tuvieron en el periodo colonial la facultad de relacionarse estrechamente con la población local, por lo que parece que su información sobre las minas de Oruro provenía de esta relación, pero en la región de Carangas. Esto apoyó una propuesta que iremos desarrollando en este capítulo y se refiere a la estructural relación que pensamos que hubo entre minería y pastoreo, y abre una veta de investigación sobre la relación de los Carangas con los incas.
8. De modo que este año 2006 se conmemora el IV Centenario de su fundación. Es interesante anotar, sin embargo, que durante casi dos siglos no hubo una confirmación de esta fundación por la anomalía anotada, recién en 1803 el cabildo orureño decidió buscar este antecedente y al no encontrarlos, solicitaron al Rey Carlos IV la soberana confirmación enviando la documentación pertinente. El Rey concedió tal aprobación a cambio de lo cual Oruro debía servir a la Real Caja de la Villa con mil pesos fuertes (Beltrán Ávila, 1925: 19).
9. Ver capítulo 3.
10. Agradezco a Laura Escobari el haberme permitido revisar una copia de este padrón que se encuentra en el Archivo Histórico de Potosí.
11. Según lo manifestó en el coloquio minero llevado a cabo en Sucre, junio del 2006.
12. En algunas ocasiones Zulawski añade al "gran Oruro" la población cercana de Poopó que fue un asiento minero. Hoy se encuentra a una hora de Oruro por camino asfaltado, donde se sigue realizando trabajo minero. Cuenta con aguas termales, arte rupestre en las cercanías y sobre todo un archivo provincial muy importante que ha sido ordenado por un equipo de docentes y estudiantes del Insituto de Estudios Bolivianos de la UMSA y bajo mi supervisión, en convenio con el Viceministerio de Cultura y el apoyo de la Cooperación Holandesa y la cooperación Sueca.
13. No he podido hallar elementos que permitan explicar de manera plausible el motivo por el cual los indios no fueron dueños de minas siendo la relación pastoreo– mina una constante en la

historia de la región. Una posible explicación, un tanto enrevesada, podría ser la siguiente: refiere al hecho de que para que el trabajo minero sea fructífero, se necesitaba inversión y mano de obra, la mano de obra en este caso era principalmente una mitad que se daba a la corona y a través de ellos a los mineros v azogueros. La figura de los posibles indígenas propietarios quedaría así fuera de esta esfera de poder. Asimismo, la nueva tecnología de explotación minera en socavones habría sido ajena a los saberes andinos al menos hasta que la sociedad indígena se adaptara y adoptara estos nuevos parámetros, por lo que habrían sido acaparadas por los españoles. La legislación española, por lo menos la temprana, reconocía como de propiedad indígena a las minas para evitar que las escondieran. Por ejemplo **1.– Cédula que manda que los Indios puedan tomar y tener minas de oro y plata y labrarlas como lo hacen los españoles 1551.** El Príncipe. Por cuanto a nos se ha hecho relación que en las provincias del Perú muchos indios se darían a granjerias de minas de oro y plata, y a labrarlas como antiguamente lo solían hacer, si en ello no se les pusiese estorbo y que convenía dárseles libertad para que libremente pudiesen tomar minas de oro y plata y gozar de las libertades que gozan los españoles de las que toman para sí, conforme a las ordenanzas que sobre ello están hechas... ENCINAS, Diego de Cedulario Indiano (facsímil de la edición de 1596). Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945, Vol. IV p. 316. **2.– Cédula que manda a la Audiencia de los Reyes provean que se guarde con los Indios cerca del estacar las minas, lo que se guarda con los españoles 1559.** El Rey. Presidente y Oidores de la nuestra Audiencia Real de los Reyes de las provincias del Perú. A nos se ha hecho relación que en el asiento de las minas de Potosí, se tiene de costumbre que si muchos indios descubren una veta de plata o otro metal, que solamente hayan una mina de sesenta varas y no más, y que no se pueden pedir estacas unos a otros, de manera que si descubren una veta mucha cantidad de indios eligen uno, el cual sólamente se tiene por dueño de las sesenta varas de mina, y que en la veta que descubren indios, seria cosa importante que unos a otros se pudiesen pedir estacas como los españoles lo hacen, y que los tales indios pudiesen tener las tales minas, porque las minas serían mejor labradas y con más brevedad, por tener como tienen mejor habilidad y se dan mejor al trabajo, de que nuestra hacienda y quintos tendrían más aprovechamiento... ENCINAS, Diego de **Cedulario Indiano.** (facsímil de la edición de 1596). Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945, Vol. IV p. 316-317 **3.– Ordenanzas de Minas del Virrey Toledo de 1574** BNF/ESP 174 Cedulas Reales de las Indias y Ordenanzas de Minas. **Título primero de los descubridores de minas. Ley primera para que cualquiera persona pueda descubrir minas en cualesquier lugares y parte**. Primeramente, por cuanto todos los minerales son propios de su majestad y derechos realengos por leyes y costumbres y asi los da y concede a sus vasallos y suditos donde quiera que los descubrieren y hallaren para que sean ricos y aprovechados dandoles leyes y ordenanzas para que gocen de ellos y los labren de manera que cesen los pleitos y diferencias y a todos quepa parte acudiendo a sus reales caxas con lo que como a Rey y señor natural se le debe y porque algunas personas asi encomenderos como caciques y principales y otros que poseen heredades y estancias impiden que en sus tierras no las puedan entrar a buscar y descubrir y asi estan ocultas y sin que de ellos reciba la republica la utilidad para que frieron criados. Ordeno y mando que de aqui adelante ninguno de los susodichos impida ni haga resistencia a todos los que quisieren hacer los dichos descubrimientos.... [Fols.291v-292r]. **Ordenanzas (3) para que todo género de personas gocen del derecho de descubridores y la orden que los indios han de tener en los registros y descubrimientos.** Y porque todos se animen a los dichos descubrimientos teniendo principalmente atención a que los mineros se descubran y labren los metales que en ellos hay. Ordeno y mando que de aqui adelante, cualquier persona de cualquier estado v condición que sea en cualesquier vetas que descubrieren y registraren gocen del derecho de descubridores y tengan los mismos previlegios, sin que les mengue cosa alguna como se les concede a los españoles sin hacer diferencia entre los unos ni los otros, con tanto que si fuere cacique principal y la veta que descubre fuere en su tierra, habiendo tomado primero y ante todas cosas para si lo que como tal descubridor le pertenece tenga poder

y facultad y esté obligado a registrar una mina de sesenta varas para la otra parcialidad, si fueren dos como en la mayor parte las hay ... salvo que sólo puedan tomar dos minas cada parcialidad, una las cuales posean en común y no se puedan estacar más indios sino que lo demas quede para los españoles que pidieren las dichas estacas .... [Fols. 292v-293r] **Ordenanza cuarta dentro de que tiempo es obligado el descubridor a manifestar el metal y hacer registro del y en la pena en que incurren si hace contratos antes de la dicha manifestación.** Y porque acaesce de ordinario que habiendo descubierto algunas minas el descubridor las pretende tener ocultas sacando metal de toda la veta y aprovechandose de ello con intento que cuando fuere descubierto en cualquier tiempo será admitido por descubridor y preferido a todos los demás que las quisieren registrar, en lo cual allende de defraudar las ordenanzas se impide el pro y utilidad común y el fin con que su majestad concede los dichos minerales. Ordeno y mando que cualquiera que descubriere metal en la veta en que anduviere dando catas, dentro de treinta días sea obligado a manifestarlo y hacer registro delante de la justicia más cercana trayendo la muestra de plata que ha sacado y jure, que aquella plata salió de aquel metal y que es de la veta que registra..... [Fols 293r-293v] **Ordenanza 9 de la parte que han de tener los descubridores y en que lugar de las betas y en casos de duda quien será habido por descubridor y la equivalencia que se hace al que no quedare por tal.** Notoria es la razon que hay de favorecer los descubridores de vetas y metales ...por tanto. Ordeno y mando que el tal descubridor pueda tomar y goce en la parte y lugar que el señalare que asi nuevamente registrare ochenta varas por lo largo y cuarenta por lo ancho medidas con vara sellada y mas otra mina de sesenta baras por lo largo y treinta por lo ancho... [Fols.295v-296r] **Ordenanzas 16 dentro del tiempo que los indios serán obligados a manifestar las minas que tienen.** Y por quitar pleitos y diferencias que podrian suceder que en negocio de minas son gran perjuicio especialmente habiendose de tratar con indios a cuya incapacidad, es necesario que se tenga más consideración. Ordeno e mando que el tiempo que está puesto a los descubridores cuanto a la manifestación de los metales y registro que estan obligados a hacer dentro de treinta dias que no se entienda con los indios para que so color del derecho si ellos vinieren a manifestar y descubrir sus minas por haber mas tiempo que las labran se las quiten por defecto, de la dicha manifestación, ni dejen de gozar del derecho de descubridores como les está concedido, pero si dentro de tres meses después de la publicación desta ordenanza alguna persona indio o español hallare las dichas minas aunque los dichos indios las esten labrando sin haber hecho registros de ellas, haciendo las diligencias contenidas en las ordenanzas sobredichas, la tal persona goce y pueda gozar del derecho de descubridor [Fols. 299r].

14. En 1606, el socio de los hermanos Medrano, Antonio Álvarez Nava, llegó con capital suficiente para conseguir mano de obra que la trajo de Pacajes pagando un peso diario.

15. Que todavía existe aunque restaurada con los restos artísticos de las otras iglesias coloniales hoy destruidas (Fernando Cajías, comunicación personal).

16. Actualmente, la iglesia de Copacabana ya no existe, según constatamos en una visita a Oruro.

17. En el siglo XVIII la villa contaba con 11 iglesias: La Matriz, la Compañía, La Merced, El Beaterío, San Francisco, Santa Bárbara, San Agustín, San Miguel (o la iglesia del Socavón), San Juan de Dios, Santo Domingo, San Miguel de la Ranchería y Copacabana. La mayoría de ellas ya no existen (Cajías, 2004: 138).

18. Recordemos que la organización que hizo Huayna Capac de las tierras del valle de Cochabamba se distribuía en *suyus y urcos* (Wachtel, 1981).

19. "¿Qué indios hay en aquel asiento que han ido de Potosí ansí de los extravagantes que allí se mingaban como de los de la mita?". Es una de las preguntas que se hace Godoy.

20. AJO año 1688. Visita de Ingenios de Paria 19 de julio de 1688, s.f.

21. Como parte del homenaje al IV Centenario de la fundación de Oruro, se está reeditando el diccionario en lo que corresponde al departamento de Oruro.

22. El maestro don Joseph de Cevallos, presbítero, le arrienda a Pedro Nina... f. 1022.

23. Testamento del Bachiller Alejo Mateos de Monrroy f. 1113.
24. Testamento de Alejo Sánchez de Villagutiérrez
25. Tierras de Condocondo-Asanaques y los Quillacas.
26. Padrón en testimonio del pueblo de San Agustín de Toledo por el general don Miguel Lezcano Bernal, Corregidor de la provincia de Paria en virtud del despacho del superior gobierno de estos reinos. Año 1727, 26 fs.
27. Hoy en día, según comprobamos en el viaje a Oruro que realizáramos en octubre del 2005, existen pequeños grupos de vicuñas en algunas pampas que hacía algunos años no se veían.
28. Fletamento de 18 de junio de 1688 f. 1035.
29. "Obligación por venta de ganado. Nos Francisco de León y Francisco de Sepúlveda de mancomún v a vos de uno cada uno de nos... Debemos y nos obligamos a dar y pagar a Juan Páez que está presente 1.717 pesos de a ocho reales que le debemos y son por razón de 308 carneros de la tierra que nos vendió a razón de 5 pesos y 6 tomines...más 15 carneros que nos dio... gratis... herrados con y hierro del margen... 20 de noviembre de 1609" (AJO RE año 1609 fs. 975 - 976).
30. Diego de Figueroa, en nombre de Gabriela Ruiz Pérez, viuda de (¡aspar de Cortázar, en la deuda ejecutiva y de sus acreedores que se sigue contra sus bienes (fs. 22 año 1669-1671).
31. "... libro de bajas que montan 17.050 pesos como más largamente parece en dicho libro (*Ibíd.* f 11). Fs decir que montan los gastos en cada semana según el dicho libro diecisiete mil quinientos sesenta y un pesos..." pero parece que allí se anotaron además los gastos del testamento y funeral.
32. "Mi señora doña Gabriela debe hoy catorce de julio del año de 1669 por ciento cincuenta costales que le fía de a ocho arrobas para pagarlos dentro de dos meses de la fecha..." (*Ibíd.* F.3).
33. "Razón de los quintales de grasa negra que ha llevado de mi cancha don Jorge Correa de Lemos para mandar curar el ganado que tiene a su carga para las bajas del cerro de la señora doña Gabriela Ruiz... [29 quintales suman] 208 pesos". (*Ibíd.* f. 4).
34. "Digo yo Pedro Gonzáles Villarino mercader de esta Villa que recibió de don Jorge Correa debemos ciento y ochenta pesos por otros tantos costales de Guancané que le vendí par el trajín de mi señora doña Gabriela Ruiz de Peralta. Y por verdad lo firmo en Potosí en tres días .del mes de junio de mil seiscientos ochenta años" (*Ibíd.*, f. 2).
35. AJO Registro de Escrituras 1608.
36. Testamento de Catalina de Valencia viuda de Nicolás Gonzales.
37. Testamento de Tomás Rosales natural de la Villa de Oropeza f. 930.
38. Robo. Joseph Bolaños Montoya defensor de los naturales de esta villa por la de Teresa Vásquez, india.
39. Fletamento entre Joseph Valderrama y Joseph de la Vega.
40. Fletamento entre Juan Martínez de Soria, Diego de Aguilar y Joseph Libelas. ... *que han de entregar con los indios peones*.
41. Concierto - Trato de Hipólito Francisco de Asiain con Jerónimo de Rodrigues para que el último traiga ochocientas muías de la ciudad de Salta a la ciudad de La Paz. Año 1688.
42. Ver capítulo de Ensayo Bibliográfico.
43. También "Mateo Gregorio Calle, indio principal del pueblo de San Juan de Challapata en el ayllu Hilavi.... digo que al estar viniendo de los Chichas con destino a La Paz...en el camino lo asaltó un mulato libre con un cuchillo y le arrebató a su mujer dos mulas...".
44. También "Francisco Pilleo indio originario del pueblo de Condocondo al presente en la villa de Potosí... por el mes de marzo me presenté contra la persona de Agustín Cabrera por haberme robado 30 pesos en el valle de Moqugura... casualmente me encontré en el pueblo de Guari y me preguntó por mi padre y le dije que se hallaba en el valle" (AJP N. 1062 año 1 794).
45. Testamento de Joseph de Bolaños Montoya, escribano natural de Oruro (f. 851-852v).

46. Joseph Crispín de Noblega protector de naturales de esta villa de Oruro... en defensa de Pascual Mamani indio ... alcalde... que le quitó una mula.... para el despacho del charque, que la mataron por haberla cargado demasiado con zurrones de plata... (AJO RE año 1688 s.f.)
47. "Bernardo Ancari, indio del anejo de Venta del Medio... que habiendo hecho contrata con Rafael Maldonado vecino de la villa de Oruro a conducir desde allí hasta la de Potosí 20 muías de efectos las diez de cebo y jabón y las otras de costales..." (AJP N° 1062 año 1792).
48. Esta vocación es parte de su situación geopolítica, a fines del siglo XIX y comienzos del XX era el centro ferroviario de Bolivia.
49. Ver capítulo 4.
50. Se sabe de la existencia de dos versiones del documento del Informe Godoy, uno en el Museo Británico de Londres, Colección Sloan cuya versión fue publicada por el Boletín de la Oficina Nacional de Estadística en 1912 cuya transcripción fue realizada por René Bravo, boliviano residente en Londres por encargo de León M. Loza (Pauwels, 1999: 88). La otra versión, que es una copia del original se encuentra en Sevilla, publicada por Pauwels en 1999 en la pequeña, pero importante revista orureña Eco Andino. Esta versión fue también revisada por Wachtel. Según explica Pauwels, el ejemplar de Sevilla, "es un duplicado de la descripción de las cosas de la villa de San Felipe de Austria y del estado de su población y minas" (*Ibíd.*: 89).
51. En la versión de Sevilla el texto se ha cambiado de cura de *Taypicala* que está en la versión de Londres por *cura de las piezas* en la versión de Sevilla (Pauwels, 1999: 91).
52. La forma de explotación prehispánica era distinta a la de los españoles que hacían socavones, en cambio, la tecnología minera andina trabajaba excavando en forma de pozos o de cuevas. Esta misma tecnología para explotar oro funcionaba tanto en Carabaya como en Chuquiago. Al parecer, las vetas eran para el Inca y mientras que los lavaderos para los mitimaes o colonos permanentes que cumplían un trabajo especializado, según Berthelot (1977) en su tesis doctoral sobre Carabaya, citado por Bouysse 2004.
53. Complementando este dato podemos tomar la propuesta de Bouysse que sostiene que las vetas más ricas y de metal más brillante eran escogidas como minas del Inca y del Sol porque se consideraba que eran las grandes pepitas de oro eran lágrimas del Sol. De este modo "cuando los indios descubrían una mina de oro o de plata la ofrecían a su dios y luego a sus ídolos y wakas dándoles las partes que les pertenecían, luego las daban a los Incas y nadie se atrevía a poseer una mina en privado" (documento del Archivo Histórico de Madrid inédito, citado por Bouysse 2004: 66).
54. Para un resumen del proceso arquitectónico de la ciudad de Oruro, ver el capítulo III sobre el tema (Cajías, 2004).
55. "...contrataciones, regalos reales se llamaban donde se suelen pasearse Haucay Pata, adonde contrataban Cuci Pata, a donde venden Cato. Los hay en todas las ciudades y villas y pueblos de indios". Versión de Adorno http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/e/frontpage.htm pag. 339 [341].
56. En conversación con la arquitecta Teresa Gisbert, le consulté acerca del origen de las plazas denominadas del *Regocijo* y su respuesta fue que no cree provenga esto de una tradición española. Allí las plazas se llamaban Plaza de Armas o Plaza Mayor. Esta observación apoya nuestra hipótesis del origen incaico de las llamadas *Plazas del Regocijo* en una sustitución de la *Cusipata*. Lo interesante es que la otra plaza incaica o Aucaypata se aviene muy bien con la llamada *Plaza de Armas*, mostrándonos que en ciertos aspectos ambas culturas encontraron puntos de contacto y de diálogo, como bien recalca T. Bouysse en su trabajo sobre el origen sagrado de las minas (2004).
57. Todavía hoy la plaza 10 de Noviembre se encuentra separada por una calle de la plaza... que se encuentra contigua a ella hacia el este de la plaza.
58. "La escritura anterior [del archivo Judicial de Oruro del año 1608], las muchas concurrentes que existen sobre esta materia de repartición de solares, la misma acta de fundación y otros

indicios, ilustran de otra parte que el lugar donde se verificó la diligencia y consecuentemente se fundó la flamante villa, es la actual Plaza 10 de Febrero, sosteniendo por mi parte la versión que la sitúa en la Ranchería es equivocada" (Calizaya, 1996: 20).

59. Acta de Fundación de Oruro, transcrita por Calizaya 1996 de Max Agatón Bairón, del artículo La Bandera con que se fundó Oruro En *Perfiles de Oruro I.*

60. A iniciativa del Virrey del Perú, se habría levantado esta cárcel en 1601 según el registro 5 del AJO año 1607 f. 547.

61. Sin embargo, según la publicación *La Virgen del Socavón y su carnaval* del centro diocesano de pastoral social, la iglesia del Socavón se encuentra en el cerro Pie de Gallo (1999:3). Se trata de la reedición de varios textos antiguos sobre el tema.

62. En la leyenda recogida por Vicente Terán de labios de su padre, en 1943, se relata la lucha entre un dios del interior de la tierra llamado Huari con una ñusta que encarna a la Virgen María. Entre las maldiciones que manda Huari están una víbora, un sapo, un lagarto y miles de hormigas, animales ligados con el interior de la tierra y que fueron transformados en piedra y se pueden ver hoy que perduran en los cerros y arenales de la ciudad (CEDIPAS, 1999: 49-57). Se trata según Carlos Condarco de algunas de las deidades de los urus. El autor sostiene que los dioses principales de los urus eran Quak y Wari. Quak que en puquina es serpiente, aunque en lengua uruquilla es chocora (Condaraco Santillán, 1999: 39). Sapos y serpientes, además son tomados hasta hoy como indicadores temporales o portadores del agua, su aparición en los campos señala el cambio de la época seca a la de lluvias (*Ibíd.*: 43). En cuanto a Wari, este autor considera que entre los urus, antiguos pobladores de la ciudad de Oruro (Uru-Uru), pudo haber sido un dios generador de vida ya que en lengua uru, "hahuari" significa "alma" y en aymara, según Bertonio, "fantasma" (*Ibíd.:* 46). Fernando Díez de Medina, en su obra La Teogonía andina (1973), sostiene que Huari es una divinidad poderosa que puede ser bueno o malo, premia y castiga, "el aire agitado, el agua encrespada, la tierra temblorosa, el fuego tumultuoso, son manifestaciones de Wari, que se identifica con el puma" (*Ibíd.*: 47). Finalmente, Arriaga anota que: "invocan a Huari que dicen es el Dios de las fuerzas cuando han de hacer sus chácaras o casas para que se las preste" (*Ibíd.*: 50). Condarco sostiene que Huari pudo ser antecesor del Tío de la mina. Creemos que la idea de que esta divinidad pudo ser un dios local es el nombre de la mina "Huaritoca", que hace referencia a ella. Recordemos, sin embargo, que huari también significa vicuña.

63. Se trata de un pequeño texto que recoge testimonios de mediados de distintos autores orureños. El dato que tomamos, sin embargo, proviene de la introducción que hace el hermano Gilberto Pauwels.

64. Josermo Murillo Vacareza, intelectual orureño, cree que la imagen de la virgen pintada sobre *la muralla misma* es una obra realizada en los siglos XVI ó XVII, cree además que se trata de la sustitución a una antigua *celebración del ídolo que quedó* (Centro Diocesano de Pastoral Social, 1999: 26-27).

65. Una nueva capilla fue concluida en el lugar, utilizando el muro pintado con la imagen de la Virgen en 1884, durante la presidencia de Narciso Campero (Murillo, 1978-1999: 31).

Capítulo VIII. Relaciones interétnicas en el espacio orureño

Urus, soras y casayas: preguntas a la historia

1 Es preciso comenzar indicando que el denominado "Señorío Sora", ubicado al norte del lago Poopó sobre una extensión con forma de media luna alargada hacia oriente y occidente, se conformaba internamente por tres grupos étnicos: los soras propiamente, los casayas y los urus; agricultores, pastores y pescadores, respectivamente. Su estrecha relación con los valles de Cochabamba, así como la diferenciación étnica interna, constituyen precisamente los dos ejes que orientarán este capítulo: las relaciones interétnicas entre pastores y la articulación de pisos ecológicos.

Los soras y la conquista inca

2 Si bien el debate acerca de la conquista inca sobrepasa los límites de este trabajo[1], resulta de primera importancia tratarlo aquí debido a las particularidades que presenta este señorío, tanto respecto del resultado de la intervención inca como también por las notables diferencias respecto a los señoríos aledaños de Quillacas y Carangas. Es fundamental, además, porque aporta información que podría arrojarnos luces en la comprensión y análisis de ciertos aspectos de la conquista inca en su conjunto.

3 La conquista del Collasuyu al parecer fue relativamente rápida, a la vez que con distintas fases: una veloz conquista militar donde se establecieron pocos asentamientos incas de avanzada, y luego un paulatino asentamiento y organización locales. Los núcleos de avanzada tendrían la función de apoyar una incursión que buscaba expandir los dominios pacíficamente (Pärssinen, 2003: 114); tratándose de conquistas que debían además ser refrendadas por los siguientes incas gobernantes, como plantea Pärssinen[2]. Los pastores habrían jugado un rol importante en el reordenamiento espacial y político del avance inca; por ejemplo, ellos mismos, una vez dominada el área Quillaca colaboraron con los incas para conquistar a las demás naciones de Charcas (*Ibíd.*).

4 Siguiendo a Betanzos y Sarmiento, Pärssinen indica que para el caso de la región del Poopó, Pachacuti Inca envió a los capitanes incas Amaro Topa Inca y Apo Páucar Usno a conquistar el Collao; de manera que una vez lograda la misma avanzaron hacia la región sur, donde "los nativos de Paria, Tapacarí, Cotabamba [Cochabamba], Pocona y Charca se aliaron a los Chicha y Chui para pelear juntos contra los incas". Fueron vencidos en una última resistencia en Oroncota, batalla en la que murió Apo Paucar Usno (*Ibíd.*: 112). Rowe, también destaca que la conquista de Paria fue violenta, a diferencia de otras donde los indígenas se rindieron pronto (Rowe, 1985: 214)[3].

5 Aunque no tenemos datos específicos de la región del Poopó, nuestra percepción es que hubo una fuerte resistencia por parte de los urus al ingreso inca; tanto así que una vez realizada la conquista, prácticamente fueron rodeados por población no uru (casayas y soras): los casayas se encontraban en el sector occidental, los urus al centro y los soras en el sector oriental, con un territorio continuo hasta los valles de Cochabamba.

6 Según Calancha, los casayas fueron advenedizos y colocados por el Inca en la zona noroeste del Poopó para que *fuesen maestros de aquellos Uros* (Del Río, 1996: 48); el contraste es notable pues mientras de los urus dice eran unos bárbaros, de los casayas opina que eran *lustrosos, hábiles, políticos, limpios y bien agestados* además de ricos por tener mucho ganado. Analizando esta información, se plantean varias incógnitas: ¿si los casayas no eran del lugar desde dónde fueron trasladados?, ¿desde hace cuánto tiempo se ubicaron en la zona?, ¿ellos fueron trasladados allí como castigo o más bien como partidarios de los incas? Como fuera, la situación de los casayas dentro del señorío era singular/particular. Veremos cómo constantemente los pastores, en su papel de intermediarios, proyectan esta imagen.

7 La cabecera preincaica de los soras parece fue Sorasora, donde se encontraba una pucara identificada como un centro importante; y donde se habían sometido al dominio cusqueño cuando ingresó Topa Inca Yupanqui. Por entonces, los soras se encontraban gobernados por Condo y Arizita, capitanes nombrados por los incas. Luego ellos fueron enterrados en este mismo lugar (*Ibíd.*: 44). Sin embargo, otros datos más tempranos brindados por los quipucamayos de Manco Inca a Pizarro hacen referencia a Pariamarca como la cabecera de la cual Arizita era su cacique principal (*Ibíd.*: 45). Bajo el dominio inca el nuevo centro de poder será el tambo de Paria, que se ubica en una zona de paso entre las tierras altas de Oruro y los valles de Cochabamba, donde los caciques soras realizaban las actividades administrativas para el Cusco.

8 Entre los etnohistoriadores, muchas veces se ha planteado la pregunta respecto de si las identidades de los señoríos tuvieron una profundidad histórica anterior a los incas[4]. Creemos que no hay una respuesta única a esta interrogante, por ejemplo, para nosotros está claro que los soras como señorío fueron una construcción inca, así como por el contrario los carangas, aunque con variantes en su extensión, constituyeron una identidad muy antigua según muestran estudios de arqueología (Michel, 2000)[5]. Respecto de los soras (el sector agricultor del señorío), todavía hay un debate acerca de su origen, puesto que otro grupo con este mismo nombre se encuentra cerca del Cusco. Mercedes del Río ha estudiado el caso al respecto y, aunque no da una respuesta concluyente, apunta hacia una mayor evidencia de su pertenencia local. Lo que se sabe con certeza es que los soras fueron trasladados de su antigua cabecera Sorasora en la puna, cerca del lago Poopó, al tambo incaico de Paria; y pesar de lo cual las autoridades soras, Condo y Arasita fueron enterrados en Sorasora (Del Río, 1996: 43-46). Pero la estrecha relación de los soras con los incas se evidencia en el rol dominante que desempeñaban/tenían dentro

del señorío. Sus autoridades ejercían el control de todo el señorío o provincia inca; por ejemplo, en la cédula de encomienda otorgada a Francisco del Barco en 1535 se indica que el cacique Arizita era señor de los indios de Yanacache y Bisquipa. Yanacache era el antiguo nombre de la cabecera de los casayas y Bisquipa era un pueblo de urus ubicado en los totorales (Del Río, 1996: 48). Por tanto, nuestra percepción es que al menos una parte de los soras fueron puestos allí por los incas.

9 Ahora bien, de parte del Inca los tres grupos obtuvieron tierras complementarias, particularmente en el valle de Cochabamba: los soras tenían tierras de valle en Capinota, los casayas en Sicaya y los urus en Charamoco (Del Río, 1996: 104); cumpliéndose así aquello que sostenía Murra acerca de un modelo de larga duración que buscaba la complementariedad entre distintas ecologías, no importando si originariamente fueran agricultores, pastores o pescadores.

10 La política inca promovió la autosuficiencia de las unidades bajo su control, preocupándose de dotar de tierras a los ayllus, además del ganado. Esto ocurrió también con los urus de Paria, los cuales Wayna Capac había ubicado en una vallada en Charamoco. Estas tierras incluían 30 fanegas con riego (unas 78 ha) y 60 fanegas (156 ha) sin riego. Además tenían pastizales que se extendían por una legua y media. (3.750 ha) (Wachtel, 2001: 347). Observa Wachtel que Lorenzo de Aldana confirmó explícitamente a los urus sus posesiones en Charamoco, sin romper la política inca sobre tierras (*Ibíd.*: 49).

11 Ya en el periodo colonial, es notoria la estrecha relación con Oruro de las cabeceras de la puna de estos tres grupos: Challacollo de los urus, Toledo de los casayas y Paria de los soras.

Composición interna del "Señorío Sora"

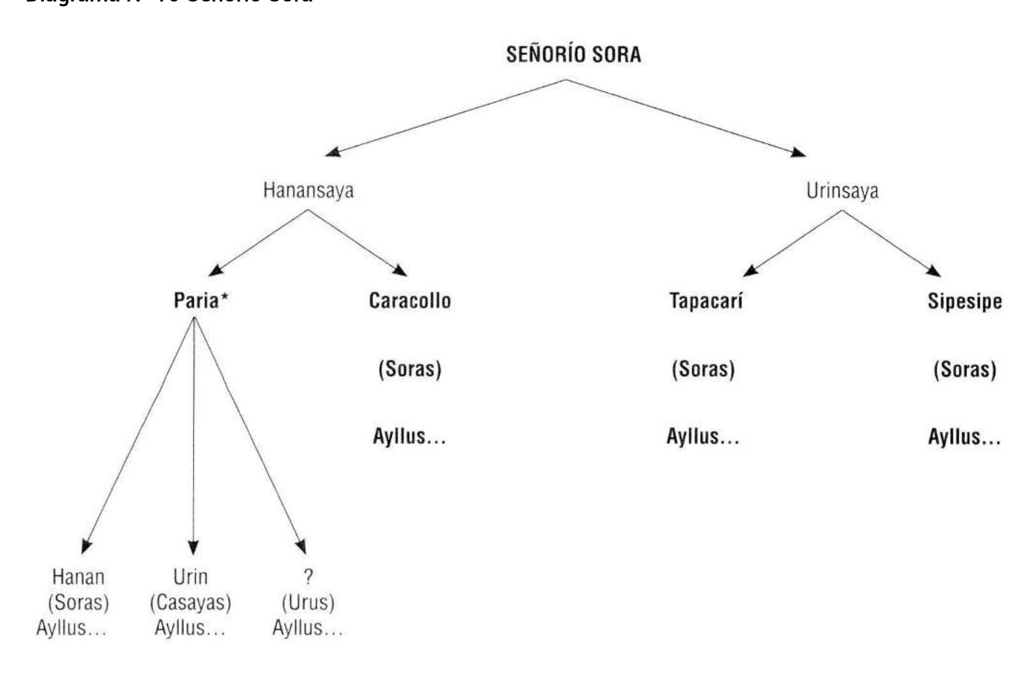
12 Una pregunta difícil de responder es si hubo o no antes de la invasión europea una diferenciación entre pastores y agricultores, la cual luego en la Colonia se borraría. Esto queda más claro en el caso de los urus que se fueron aymarizando –¿al mismo tiempo que se iba conformando una identidad aymara?-; para el caso de los pastores, incluso el punto de partida es más difuso: ¿Quiénes eran los pastores? En líneas generales, parece que los pueblos altiplánicos eran pastoriles con diferencia de grado, mientras que los habitantes de los valles, aunque accedieron a ganado, eran más bien agricultores. Esta situación social siempre deja un espacio para la ambigüedad; como los lenguajes andinos, no es completamente si, ni completamente no.

13 En su ubicación espacial el llamado señorío sora es comparable al colla (al norte del lago Titicaca), teniendo ambas regiones una importante presencia de la etnia uru. A diferencia del señorío colla, la población total del repartimiento de Paria, según la Visita de Toledo en 1575, estaba distribuida de la siguiente manera: soras 2.285, casayas 4.209 y urus 10.840 (Del Río 1996: 104), siendo el grupo demográficamente más significativo el de los urus. Ya en el periodo colonial era la zona de mayor concentración de urus, agrupados en la población de Challacollo (Wachtel, 2001: 347)[6]; no obstante esto, eran los minoritarios soras quienes asumían la conducción de todo el señorío, como mostró Mercedes del Río.[7]

14 En este sentido, es común leer en la literatura sobre los urus que al ser grupos más difíciles de controlar por parte del sistema colonial y dada su manera inestable de vivir, tuvieron en el régimen colonial un estatuto diferente, con obligaciones menores y lograron conservar mejor que los aymaras y quechuas su libertad (Pawells, 1996: 42). Pero

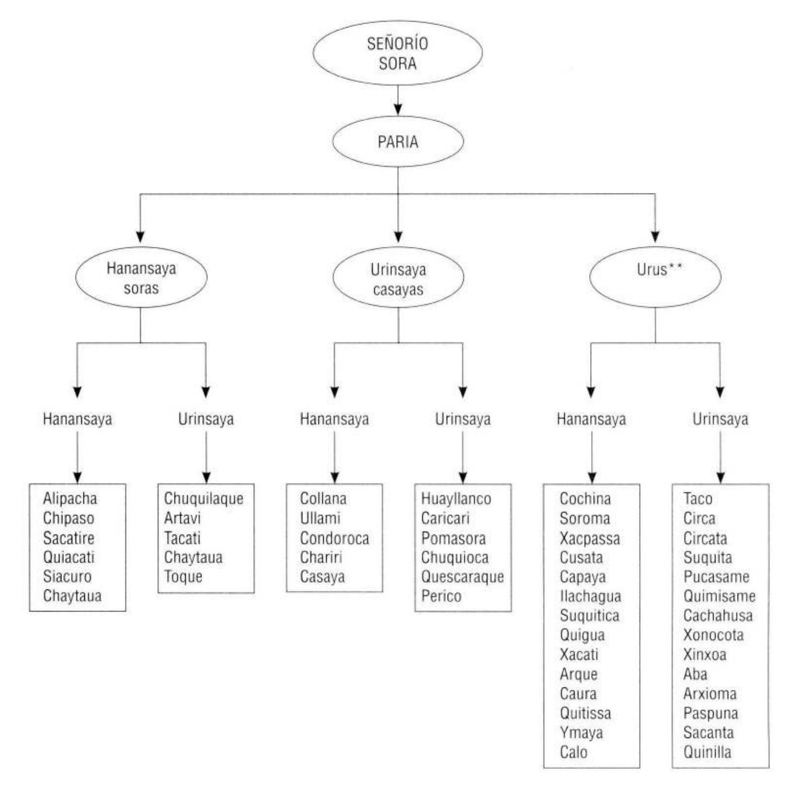
el precio que pagaron por esta libertad provocó mayor pobreza y un gran proceso de desintegración y pérdida identitaria; los que no se integraron sobrevivieron más pobres a la vez que también más libres (*Ibíd.*). Los pastores de lengua aymara con diversas identidades étnicas tuvieron procesos sociales, económicos y étnicos que intentaremos ir discutiendo; en la actualidad sigue siendo la imagen corriente la de suponer una dominación por parte del sistema colonial y una perenne resistencia pacífica o violenta.

Diagrama N° 10 Señorío Sora



15 Acerca de esta posibilidad, de que Paria se subdividiera a su vez en Hanansaya con los soras y Urinsaya con los casayas, Del Río se pregunta si ésta no responde a una reorganización colonial ya que son datos que aparecen en 1575. Al respecto, creemos que quedan todavía mayores dudas puesto que en documentos justamente del periodo de organización de las reducciones (1575) se registran ayllus casayas tanto de Urinsaya como de Hanansaya. Con estas consideraciones, entonces proponemos para la parcialidad de Paria del señorío Sora el siguiente esquema:

Diagrama N° 11 La organización de la parcialidad de Paria en 1575*



* Con base en la Visita de Toledo, 1575.
** Datos de 1618 (Del Río, 1996:107).

16 El lugar de residencia de los urus en el periodo colonial fue Challacollo, ubicado aproximadamente a media hora por carretera desde la ciudad de Oruro. Parece que fueron reunidos allí por su encomendero Aldana. En tanto que los casayas se ubicaron en el pueblo de Toledo, a 15 minutos de Challacollo. Toledo se conoció antes como Saucarí, pero todavía en papeles más antiguos se designa como Yanacachi. En cambio, los soras propiamente se encontraban en varios lugares: Paria, Caracollo, Sipesipe y Tapacarí (los dos primeros en la puna y los otros dos en el valle).

La relación uru-aymara en la región

17 La relación entre los casayas de Toledo, pastores de lengua aymara con los urus de Challacollo pescadores de lengua uru, parece tener su origen también en el ordenamiento inca. Esta situación tiene como telón de fondo un problema importante, como es la relación pastores-pescadores. Lo cierto es que esta relación será particularmente importante en el actual departamento de Oruro y más aún en el colonial repartimiento de Paria.

18 En tiempos del virrey Francisco de Toledo en el altiplano, los urus representaban un 24,3% de la población, según cálculos de Wachtel (2001: 337). El mismo autor constata que estaban distribuidos de forma desigual con núcleos de densa población y zonas con muy poca o ninguna presencia. Precisamente el norte del lago Poopó era uno de los sitios con mayor porcentaje de urus, donde llegaban a un 67% reducidos en Challacollo. Otras

regiones de alta densidad uru eran: Coata (al norte del Titicaca) con un 100%, y Carabuco con 48% (*Ibíd.*).

19 La propuesta de Wachtel, desde la perspectiva uru, es que tuvieron una relación de subordinación respecto de los aymaras. Creemos, sin embargo, que ésta puede ser una propuesta matizada en algunas situaciones, como por ejemplo con el caso de los carangas, donde Riviere mostró que los caciques urus podían ser las autoridades principales (Riviere, 1982-1986)

Cuadro N° 12. Urus y aymaras de Paria y Carangas entre Toledo y (1575) y La Palata (1685)

Corregimiento	Aymaras 1575 - 1685		Urus 1575 - 1685		(Potosí) 1575 - 685		Forasteros 1575 - 1685		Total 1575 - 1685	
Paria	4.174	1.957	3.539	96		386		623	7.713	2.676
Carangas	5.133	2.185	1.121	152		730		242	6.254	2.579
Pacajes	8.126	2.378	1.156	121		582		1.148	9.282	3.647
Chucuito	13.899	3.977	4.064	561		372		2.721	17.963	7.259
Omasuyo	6.589	1.074	1.634	288		386		3.616	8.223	4.978
Total	37.921	11.571	11.154	1.218		2.466		8.350	49.435	21.139

Cuadro elaborado sobre la base de Wachtel 2001: 372.

20 Una de las características de la distribución de la población uru es que normalmente estaba agrupada en ayllus monoétnicos, y en caso de estar dispersa entre ayllus aymaras, como la de Corquemarca en Carangas, constituía núcleos endogámicos de acuerdo con los registros parroquiales muy tempranos (Wachtel, 2001: 342, 401). Lo que en ningún caso se encuentra es un *señorío* propiamente uru.

21 Esta división étnica y ecológica es anterior a los incas y fueron estos últimos los que iniciaron el proceso de *uniformización* que no fue continuo ni completamente finalizado-terminado. Por ejemplo, cuando en 1638 don Gabriel Fernández Guarachi tomó la defensa de los *indios serranos* porque debían pagar por tasas que no cumplían los urus, recuerda que los aymaras y los urus de Guaqui formaban *desde el tiempo de los incas* dos parcialidades distintas con sus propios caciques (*Ibíd.*: 447)[8].

22 Antes de Toledo, los urus fueron reducidos por su encomendero Lorenzo de Aldana en Challacollo (ubicado a 20 km de Oruro); es reconocido como un gran centro uru en el altiplano boliviano y colinda con Toledo, sitio de los pastores casayas. Al decir de Wachtel [9] (*Ibíd.*: 415), una comunidad uru por voluntad de su encomendero.

23 En Challacollo se encontraban sobre todo urus (2.248 tributarios urus frente a 150 soras en 1573). Habían además en los valles de la localidad de Charamoco 310 tributarios urus. En 1638, cuando escribe el padre Calancha, Challacollo era cabeza de la provincia de Paria, y sus pobladores fueron descritos por el agustino como pescadores que vivían y vestían de la totora. Aunque tenían su propia lengua hablaban también el aymara. La tendencia poblacional era una drástica baja demográfica; en 1645 había solamente 333 tributarios, pero en cambio registraron a 36 forasteros provenientes de varios pueblos, de los cuales casi la mitad provenía de Taraco, al sur del lago Titicaca. Para 1684 los tributarios de Challacollo se mantuvieron más o menos estables, 318 originarios aumentando los *forasteros* a 97. En la relación de Fray Nicolás de Loaiza de 1688, también se hace referencia a que los originarios de Challacollo vivían *revueltos con otros forasteros que llaman taracos.* Para entonces, los migrantes en Challacollo ascendían a 103 forasteros, provenientes de muchas partes del altiplano.

24 Los taracos pagaban a los curacas de Challacollo para que les dejen criar cerdos entre los matorrales, a la vez que vender pescado y manteca a Oruro y Potosí[10] (Pauwels, 1996: 69). La introducción de estos animales fue una estrategia uru, pero también de los casayas que tenían acceso a la laguna, lugar donde los cerdos se adaptaron bastante bien. El padre Antonio Vázquez de Espinosa en 1628 explicaba que los urus de Challacollo, así como los indios de Toledo (casayas), habían introducido cerdos que se criaban a orillas de la laguna de Paria, con los que elaboraban tocinos y jamones. Producían quesos de oveja, que eran los mejores de todo el reino; además obtenían lana muy fina que se llevaba a Oruro, Potosí y todo el reino... (*Ibíd.:* 408).

25 El caso de los taracos ejemplifica una de las constantes encontradas a lo largo de nuestro trabajo: la creación de nuevos núcleos de población; o más bien una reconstrucción de nichos ecológicos en tiempos coloniales. Las observaciones hechas por Metraux acerca de cómo los urus perdieron sus recursos en tanto sus vecinos aymaras se apoderaron de ellos, se muestra como una tendencia secular que tuvo lugar durante el periodo colonial; ejemplo de ello podrían ser los uru Ch'illawas de Turco (Pauwels, 1998: 55). Por tanto, parece ser que la recomposición del territorio aymara se fue dando por el avasallamiento al territorio uru de parte de los *serranos* (aymarás o pastores). Al respecto, Pauwels sostiene que aunque en todo el mundo andino se dieron movimientos de población, "existe, sin embargo una diferencia llamativa en estos dos movimientos migratorios: los advenedizos vinieron a explotar los recursos naturales del territorio uru, mientras que los urus emigraron para ponerse al servicio de los españoles" (Pauwels, 1996: 62). En efecto, los datos que este autor recoge de 1645 muestran que los urus de Charamoco (en el valle de Cochabamba) salieron de su lugar para ponerse al servicio de los españoles; los encuentra distribuidos en por lo menos 18 lugares (en Cliza al servicio de las monjas, en Arque al servicio del cura, en la fundición de Condoriri, en estancias y haciendas de la Compañía de Jesús, y en Oruro). También estaban en una hacienda en Sicaya, aunque no sabemos al servicio de quién ni en qué condiciones (*Ibíd.:* 63). Por su parte, Wachtel encuentra también una cierta disposición de los ayllus de urus de Chucuito y Pacajes a proveer de yanas a los caciques.

Reducciones y capacidad tributaria

26 Con los españoles, uno de las modificaciones que sufrió la territorialidad de la región fue el cambio de cabecera, de la incaica Paria a la colonial Capinota (Del Río, 1996: 290). Paria, la primera población española fundada en Charcas por Almagro, no constituyó una reducción indígena.

27 Esta población fue reducida por el virrey Toledo en dos pueblos altipánicos Challacollo y Toledo, que como vimos eran de urus y casayas. La cabecera sora, que era Paria, no se constituyó en pueblo de reducción. La población más bien fue reducida en varios otros pueblos de valle: Sipesipe, Tapacarí, Hurmiri, Capinota, Sicaya y Charamoco. Los dos últimos eran de casayas y urus, los demás de soras (excepto Hurmiri, que dice eran *yungas*).

Cuadro N° 13. Pueblos de Reducción y repartimientos de Paria

Repartimiento	N° de pueblos antiguos	Dispersión en leguas	Pueblo de Reducción	Etnias
Sipesipe	52	50	Talavera de Sipesipe	Soras Plateros Yungas
Tapacarí	42	30	Balverde de Tapacarí Santiago de Hurmiri	Soras Yungas
Caracollo	15	12	Mohosa	Soras
Paria	53	20	San Pedro de Challa-collo San Pablo de Capinota San Agustín de Toledo Sicaya Charamoco	Soras y Urus Soras **Casayas** **Casayas** Urus

Cuadro elaborado con base en Del Río 1996: 103.

28 A pesar de que el pueblo principal de los soras fue ocupado por españoles, de acuerdo con la Visita General de Toledo los soras mantuvieron su jerarquía en la zona, incluso al margen de su menor peso demográfico. Por su parte, los casayas del Repartimiento de Paria en 1575, demográficamente hablando, se perfilan como un grupo intermedio entre soras y urus.

Cuadro N° 14. Población y tributo del Repartimiento de Paria en 1575

Grupo	Reducción	Tributarios	Pob. total	Porcentaje de tributarios	Monto del tributo	Porcentaje del grupo respecto a la población total
Soras	Challacollo	150	2.285	18,3	2.926 pesos	13,1%
	Capinota	270				
Casayas	Toledo	773	4.209	19,5	5.757 pesos	24,2%
	Sicaya	50				
Urus	Challacollo	2.248	10.840	23,5	3.985 pesos	62,3%
	Charamoco	320				

Cuadro elaborado con base en del Río 1996: 104, 153.

29 Casayas y soras pagaban siete pesos cada uno, mientras que los urus entregaban un monto menor en dinero (los de Charamoco en el valle dos pesos y los de Challacollo en el altiplano un peso y cuatro tomines), conjuntamente con vestidos de *abasca* hechos con lana del encomendero. A pesar de que los casayas representan apenas una cuarta parte de la población del repartimiento de Paria, cubrían casi el 40% del total del tributo.

30 Los datos posteriores mostrarán que fueron precisamente los casayas quienes tuvieron un comportamiento más estable respecto del tributo[11] éstos estarían mostrando que comparativamente con otros sectores –pescadores o agricultores–, los pastores respondieron mejor a la presión tributaria colonial, al menos en esta primera etapa. Según Del Río, los soras sufrieron una notable baja demográfica, en parte causada por el desplazamiento a los valles –probablemente como una estrategia para no asistir a la mita–, en parte también por la incidencia de epidemias entre 1589 y 1596. Si bien los urus muestran también grandes oscilaciones en su tributación, aportando menos de lo estipulado, su comportamiento aparece más estable que el de los soras, aunque en la

práctica dejaron de tener presencia en sus antiguas tierras de valles, las cuales fueron ocupadas por soras, españoles y carangas (*Ibíd.*: 166).

31 Como vimos anteriormente, el encomendero Aldana instituyó una obra pía que debía ayudar a los pobladores de su antigua encomienda; de este aporte, el visitador de la Audiencia de Charcas, el licenciado Antonio Gutiérrez de Ulloa, estableció que de los 3.800 pesos que restaban en los bienes de comunidad debían ser repartidos de la siguiente manera: 1.800 pesos a los urus, 1.000 a los soras y 780 a los casayas (*Ibíd.*: 172). Esta distribución refrenda la distinta capacidad de cubrir el tributo que vimos líneas más arriba. Sin embargo, el auto de Ulloa no se hizo efectivo sino en mínima medida. Tanto así que en 1608 el cacique de los urus, Diego Challapa, fue tomado preso a causa de deudas por tributos (*Ibíd.*: 172).

Territorialidad de los casayas

32 La cabecera de los casayas se denominó San Agustín de Yanacachi, como aparece en alguna documentación temprana[12]. Después figura Saucari[13] como el nombre de la provincia y finalmente Toledo, que se conserva aún hoy. Según datos de Del Río, los casayas estaban estrechamente unidos a los soras de Paria; ambos grupos compartían tierras con parcelas contiguas, siempre en idéntico orden, en los archipiélagos estatales en Cochabamba o como orfebres en Calliri (Del Río, 1996).

El territorio altiplánico

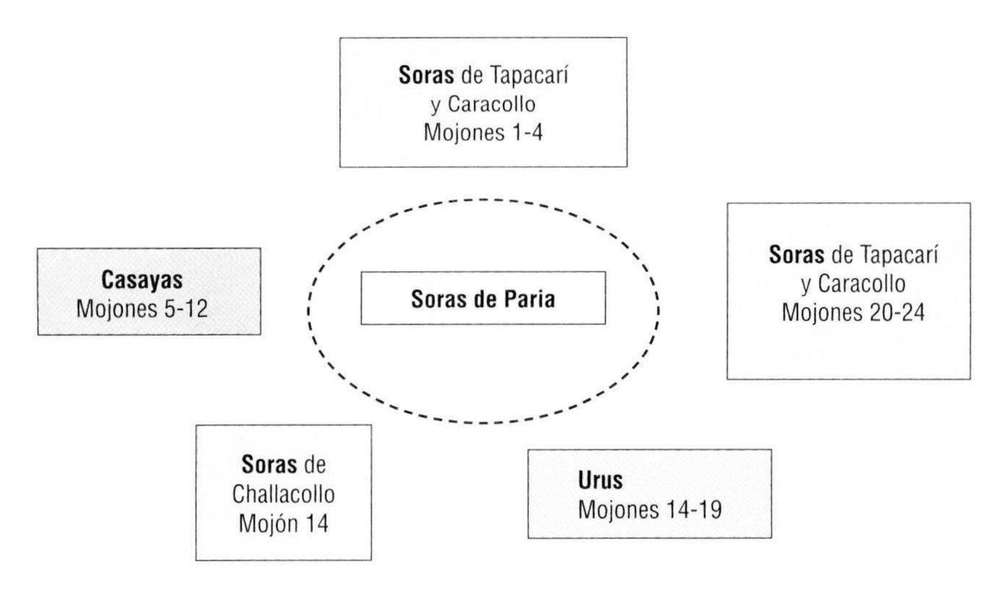
33 La división entre territorio altiplánico de urus y casayas se encontraba donde hoy es Mijipampa (*Ibíd.*: 126). Existe en el archivo de Cochabamba un documento que recoge el amojonamiento de los soras de Paria efectuado por Huayna Capac (Del Río, 1996: 55)[14]. En este documento se observa cómo Paria la vieja, el pueblo principal, fue punto de referencia a partir del cual se enumeraron 22 mojones[15], en orden antihorario, contiguos todos hacia el occidente, y de los cuales siete correspondían a la frontera entre soras de Paria y casayas (Del Río, 2005: 87, 89, 90)[16]. Según este detalle el territorio casaya iba desde la orilla occidental del lago Poopó hasta colindar con los soras de Paria.

34 En un intento de graficar estos datos, Del Río sostiene algo muy interesante: la forma de marcar los mojones estaría haciendo referencia a ceques según el modelo cusqueño; Beyersdorff (1998: 11), sin embargo, no cree se trate de este sistema, sino que la forma de anotar haciendo referencia siempre a Paria, sería la manera en que se leía un quipu: *Paria + topónimo de dirección – distancia en leguas + nombre del mojón.*

35 En este caso, para Beyersdorff lo que hace el amojonamiento registrado en el documento es señalar un contorno circular. Cada uno de estos mojones se identificaba con algún señalador de piedra o adobe, el cual no marcaba una "línea" divisoria, sino un amplio territorio un tanto impreciso: "La mayoría de los 26 mojones señalaba terrenos extensos que comprendían numerosos tupo, tales como las tierras de Cusillala (en el valle de Mohoza) y en Quillca (Las laderas de lomas nutridas por el río Caracollo" (Beyersdorff, 1998: 11.). Sostiene que si bien algunos de los topónimos –¿diríamos mojones?– eran adoratorios, como por ejemplo Wilcachiri y Chaytariacopa entre otros, no cree que sean ceques debido a que la mayoría de estas vías no proseguían desde Paria en línea recta hacia el mojón, debían acomodarse a la topografía del lugar (cerros, laguna) e incluso

seguir el camino real (*Ibíd.*: 14). Es interesante anotar la evidente función de control espacial que cumplían los soras, como se observa en el diagrama.

Diagrama N° 12. Organización del territorio sora-uru-casaya en el altiplano, según repartimiento de Wayna Capac



Elaboración a partir de datos de Mercedes del Río, 2005: 90[17]

El amojonador inca Casiri Capac

36 El territorio casaya ocupaba una zona muy inhóspita al noroeste del lago Poopó, caracterizado por los vientos helados y tierra estéril, siendo un territorio poco apto para la agricultura y pese a lo cual allí pudieron criar ganado. Su sitio principal se puede establecer con claridad en la puna, a la vez que tenían tierras en los valles de la localidad de Sicaya.

37 Las tierras permitieron una interesante diversificación de productos, desde quinua y papa en las alturas hasta maíz, trigo y ají en las tierras de valle y más bajas:

> ... las tierras que tenemos por la puna desde este dicho pueblo de Capinota hasta Cari se nombran Guayoma y Pusapusa y Tamacha donde al presente nos aprovechamos de repartir nuestros ganados así de la tierra como bueyes, yeguas y ovejas de castilla y de la tierra desde Paravi la vieja tenemos las tierras de Sacaca y las de Oruro y Sillota y Sorasora hasta llegar a Burguillos son tierras nuestras hasta llegar a Challacollo el viejo y desde allí Pasa y Anguri [Saucarí] que es media legua de Challacollo son todas estas tierras, tierras de puna y en algunas partes son donde se puede sembrar papa y quinua y por la parte de Sorasora llega los límites a Cava y Quiroga y Soco... que serán cinco leguas de Challacollo... (AMC ECC Vol. 45 1616 f. 509v)[18].

38 Habría que añadir a las poblaciones casayas ya mencionadas, aquellas presentes en la famosa isla de Panza en el lago Poopó, donde algunas familias casayas del ayllu Pomasara tenían sementeras de papa y carneros. Acerca de la isla de Panza, fray Nicolás de Loaiza, en 1688, escribe que es la única isla habitable y quedando muy distante es de difícil acceso:

> ... entré yo ahora diez y ocho años siendo cura del dicho pueblo de Toledo caminando todo un día por agua en balsa, habiéndome embarcado a las cuatro de la

> mañana hasta más de las cinco de la tarde. Y hallé en la dicha isla de Panza una estanzuela con una capilla antigua de San Nicolás en que habitaban hasta diez y seis o diez y ocho personas poco más o menos de un ayllu que llaman Pomasara de la parcialidad de Urinsaya del dicho pueblo de Toledo. Ellos tenían allí sus sementeras y cría de un poco de ganado de castilla y carneros de la tierra. (Loaiza, 1688, en Pauwels, 1996: 74)[19].

39 En el archivo judicial de Poopó se encuentra un documento del año 1621, referente a un litigio entre dos ayllus casayas Toledo: Collana y Guayllanco (hanansaya y urinsaya, respectivamente), donde una parte de su territorio de la puna entró en pugna. Y es justamente a través de estas pugnas por las tierras de Coapata, en el área del río Desaguadero, que tenemos la posibilidad de conocer hechos ocurridos incluso en tiempos aún precoloniales[20]. Particularmente, encontramos referencias a un funcionario incaico de primera importancia, un amojonador inca que repartió tierras en la zona poco antes de la invasión europea.

40 Los amojonadores eran personajes importantes de la administración incaica, Guamán Poma dice respecto de ellos:

> *Los dichos amojonadores lo amojonaron por mandado de Topa Ynga Yupanqui cada prouincia destos rreynos* y cada pueblo de cada ayllo. Aunque fuese dos yndios, aunque fuese uno solo, aunque fuese a una yndia o niño, les rrepartía sementeras chacaras y pastos y secyas, agua para rregar sus chacaras,ací de la montaña como de la cierra y yungas con sus acecyas de rríego y rríos, leña, paxa, con mucha horden y concierto cin agrauiar a nadie, sacando para el sol y luna, estrellas y tenplos y guacas dioses y para el Ynga y coya [reina], auquicona [príncipe], nustaconas [princesas] y para los señores grandes capac apo y para los apocona, curacaconas; allicac camachicoccunas [autoridades ascendidos por el Inca], conforme la calidad y para los yndios de guerra, auca camayoc y capitanes, cinchicona , y para los biejos y biejas, enfermos y solteros y solteras, muchachos y muchachas, niños y niñas, que todos comían cin tocar a las chacaras de la comunidad y sapci y lucri que an tenido.

41 Y ancí estos dos jueses deste rreyno lo hizieron con mucha horden y claridad y lo sentenció y fue executado, acauado el mojón. Y gouernó estos dichos dos yngas, Cona Raqui, Una Caucho yngas, en todo este rreyno que no lo podía hazello mejor cin cohecho y buena justicia derecha en este rreyno (Guamán Poma, versión facsímil en internet, p. 353 [355]. El subrayado es nuestro).

La memoria viva

42 Los caciques de Collana sostienen que esas tierras “desde el tiempo del inga Casiri Capag tenemos y poseímos legítimamente por herencia de nuestros padres”, en el lugar donde el “río Grande” entra a la laguna de Paria, “donde desde el dicho tiempo tenemos nuestras chacaras y sementeras de regadío y temporal y en su comarca de ellas nuestros pastos y ganados y corrales” (A.J.P. N° 120 E.C. 1: f. 4). Como los indios de Guayllanco penetraron en sus tierras, solicitan se les reciba información para mostrar sus derechos.

43 En consecuencia, en el pueblo de Challacollo, en marzo de 1621, los indios collanas presentaron dos testimonios que son una muestra de la larga memoria guardada localmente. Ellos recuerdan el amojonamiento que hizo el Inca Casiri Capac de las tierras, ordenando la territorialidad de la región.

44 El primer testigo, Lorenzo Cayo, era natural del pueblo de Capinota, tenía alrededor de 90 años y hablaba *la lengua general* –entendemos que se refiere al quechua-. En su declaración sostuvo que “sabe que todas las tierras que por estas partes poseen los indios de ellas son dadas y repartidas por el inga Casiri Capag, señor que fue de estos reinos” (*Ibíd.* f. 5). Según le dijo a este testigo, su padre nombrado don Antonio Condo quien fue *principal y cacique y quipocamayo general del dicho Inga Casiri Capag* (Ibíd.: f. 5v)[21]. En conformidad con este repartimiento los indios collanas hicieron sus casas y corrales[22].

45 Tres días más tarde, en el pueblo de Toledo el cacique casaya Don Diego Pablo Visa presentó otro testigo, don Diego Mamani del ayllu Condoroca (hanansaya), quien declaró tener edad de cien años y que *vicio por sus ojos* lo que declaraba:

> Dijo este testigo conoce muy bien las tierras contenidas en la petición que se le ha leído porque muchas y diversas veces ha estado en ellas, y así mismo conoce a todos los indios del ayllu Collana y lo que del caso sabe es *que este testigo conoció muy bien al Inga Casiri Capag,* señor que fue de estos reinos y lo vio al dicho muchas veces el cual a pedimento de todos los ayllus de indios de este pueblo los repartió y dio tierras que cada uno había menester para sus sementeras y pastos y este testigo se halló presente de la dicha repartición él ha visto hacer por sus dichos y el Inca repartió para los indios del ayllu Collana las tierras nombradas Coapata que es más acá de Cari Cari (*Ibíd.*: f. 7-7v).

46 Un tercer testigo declaró también que desde niño vio que las tierras eran de los collanas y cuando él tenía ocho años guardaba en esos pastos el ganado *de Aldana que era su amo* (*Ibíd.* : f.8). También otro testigo, indio viejo, llamado don Alonso Visa, oyó a su padre Suco decir que el Inga Casiri Capac “se la había dado y repartido por ver que eran pobres y desde el dicho tiempo a esta parte que había ochenta años antes más que menos, siempre ha visto... y el testigo es de edad de cien años y por su aspecto pareció tenerlos” (*Ibíd.*: f. 10v. 11).

47 Don Alonso Cacha, de Challacollo, a su vez dijo también que su abuelo Cayo le dijo que el Inca Casiri Capac les había repartido a los indios collanas. Asimismo, Juan Chipa de 87 años, del pueblo de Capinota, refrendó las posesiones porque cuando era muy muchacho su padre lo llevó a ellas y allí vio al padre de don Diego Pablo Visa, actual cacique de los casayas y contador del Inca Casiri Capac. Su padre también le dijo que las otras tierras, las que están junto a ellas eran del ayllu Guayllanco “y hasta el día de hoy en sus mojones y deslindes tienen sus sepulturas por lo cual saben que las dichas tierras son del dicho ayllu Collana” (*Ibíd.*: f. 12v).

48 De manera particular, un dato refiere la declaración de uno de los testigos, acerca del hecho de que los del ayllu Guayllanco estaban aprovechando de su buena situación, ya que son calificados de *ricos,* para entrarse a tierras que no eran suyas. Al parecer, su riqueza se debía a que algunos de ellos eran “mineros y todos muy ricos y cargados de plata y ganados” (*Ibíd.*: f. 15).

49 Resulta importante también, tener en cuenta que las tierras que eran destinadas para corrales llevan el sufijo “huyo”, distinto a los pastizales: “... sobre las tierras de Copoata y pastos de Mamani Chullpa y Paco Chullpa y los corrales llamados Chano *Huyo* y Chinoni *Huyo* y Tolachuro *Huyo...*” (*Ibíd.*: f. 19, el subrayado es nuestro).

50 Por supuesto que llama la atención el hecho de que un testimonio relativamente tardío lleve recuerdos de testigos presenciales de tiempos de los incas. Haciendo los cálculos respectivos, esta situación, aunque difícil, sería factible, ya que los testigos afirman que por entonces era *muchacho.*

51 El acto de amojonamiento ha debido ser de tal importancia ritual, visual y política que permitía mantener vivo el recuerdo. Quizás cabe aquí reiterar que las chullpas hicieron en muchos casos las veces de mojones y que probablemente su construcción fue un acto colectivo, donde estuvieron presentes las familias enteras, no sólo de las tierras altas, sino de los que estaban en los valles; también autoridades como el quipucamayo. No se trataba de la entrega de tierras luego de la conquista inca, sino de la confirmación de las que ya tenían; o de nuevas tierras a solicitud de los indígenas del ayllu Collana. El recuerdo del testigo presencial hace pensar que los casayas ya estaban instalados. Lamentablemente, los testigos no dan mayores detalles.

52 Si los testigos son confiables, es probable que el acto de amojonamiento tuviera lugar alrededor de 1530 y que los viejos de *cien años* tuvieran alrededor de 10 años por entonces. Es decir, apenas un par de años antes del ingreso de los españoles, en pleno periodo de las luchas entre Huáscar y Atahuallpa; o bajo el gobierno del primero a tiempo de conseguir el apoyo a su reinado.

53 Los del ayllu Guaillanco hicieron su representación recién en 1632, 10 años después que los de Collana, y nuevamente en 1652, donde nos enteramos que el pleito venía ya desde 1582 cuando los collanas lo ganaron[23]. Una evidente periodicidad en reconfirmar las posesiones se hace evidente aquí y en otros documentos, regularidad que nos recuerda a la política incaica de reestablecer cada vez los lazos con sus provincias. Tal vez el Inca Casiri Capac estaba también reconfirmando las posesiones y se presenta como un eslabón en este ciclo.

54 Pero el dato de este capitán inca amojonador no es el único. También Wachtel recupera el dato del capitán *Casica Capa,* quien fue enviado por el Inca para echar a los urus del lago de Paria y distribuirlos en los pueblos aymaras; según indica, dicha empresa al parecer fracasó "ya que los urus establecidos en tierra firme habrían cometido tantos robos y daños que fue necesario arrojarlos de nuevo al lago y prohibirles, bajo pena de muerte, que volvieran a salir" (Wachtel, 2001: 345-346). Se trata de datos de un documento citado por Vellard en el año 1959, quien a su vez conoció el documento por referencias de Porras Barrenechea (*Ibíd.*: 346)[24]. Este dato apunta hacia una muy reciente conquista de los urus de Paria.

55 Mercedes del Río, por su parte, refiere que incluso el cronista Juan Santa Cruz Pachacuti dice que "...en ese tiempo el dicho inga [Topa Inca Yupanqui] despacha a Casir Capac por visitador general de las tierras y pastos dándoles su comisión en rayas de palo pintado"; por lo cual Casiri Capac era un importante personaje en la consolidación incaica. Pero esta información nos plantea un grave problema cronológico, pues sería imposible que los testigos recordaran a un mensajero de Topa Inca Yupanqui, el padre de Huayna Capac que habría gobernado entre 1471 y 1493. Sabemos que el problema de la cronología inca es un tema sin solución, pero no para periodos tan tardíos de sus reinados. Sin embargo, un dato de otro párrafo de Pachacuti hace referencia a Casiri Capac como un personaje ligado también a la política expansiva: "Y el buen viejo [Pachacuti Inca]... los despacha la mitad del ejército con el Otorongo Achachi y Caçir Capac con todos los apos curacas para que en la fortaleza de Sacsaiguaman todos estuviesen a puntos [de guerra]." Además el amanuense III escribió al margen del documento: "Este Caçir Capac quiere decir un señor principal de tierra y gente como virrey" (Pachacuti, 1993: 232). Esto podría estar indicando que Caçiri Capac era más un título que un nombre en particular. Otra posibilidad es que las siguientes reconfirmaciones se hicieran a nombre del primer amojonador y por eso se lo recordaba.

56 Lo que pensamos nosotros es que el capitán Casiri Capac fue un funcionario inca destinado a consolidar la conquista del Collasuyu. Datos recabados por Laura Escobari muestran que también actuó en una región más al sur: Chuquisaca[25]; se trata de las tierras de los indios yamparaes y gualparocas que se encontraban en el valle, los unos como originarios y los segundos, seguramente puestos por los incas[26]. El documento del año 1660 es un litigio entre españoles por las tierras de Tirma y Asnaypuquio, pero inserto lleva un pleito anterior, entre los incas gualparocas y los yamparas por las mismas tierras (Escobari, 2001: 175); el documento muestra que estas tierras, trabajadas hasta por lo menos 1660 por mitimaes collas, chichas y carangas, eran de propiedad de yamparaes o gualparocas porque les habían sido otorgadas por el inca llamado *Cacire Capal,* según declaró el cacique Juan Yuru de Tarabuco:

> … como es notorio, las dichas tierras son mías y de los demás principales deste nuestro pueblo desde el tiempo de los Incas, porque un capitán del Inca llamado Cacire Capal hizo merced a nuestros ganados y sementeras…

57 El mismo testigo añade que como tenían título de estas tierras las vendieron (*Ibíd.:* 176-177).

58 La información de Chuquisaca permite pensar que Casiri Capac fue un amojonador inca, que consolidaba posesiones de los mitimaes puestos por los incas con anterioridad. Igualmente, su figura apunta a dos de las zonas de fuerte presencia inca en el Collasuyu; es decir, reconfirmaba posesiones y alianzas o quizás resolvía situaciones de conflicto. En la crónica de Pachacuti se habla de él, no es en el momento de las guerras punitivas o de conquista que realizó Topa Inca Yupanqui, sino indicando que fue despachado como visitador general luego de haber terminado la conquista por las armas. Su papel era el de consolidar la presencia inca en tiempos de paz. En coherencia con esto, Bertonio traduce *Casi haque* como *hombre pacífico* y *Ccapaca* como *Rey o Señor* (Bertonio [1612], 1984: II, 37,42); el señor que actúa en periodos de paz.

Estancias de ganado

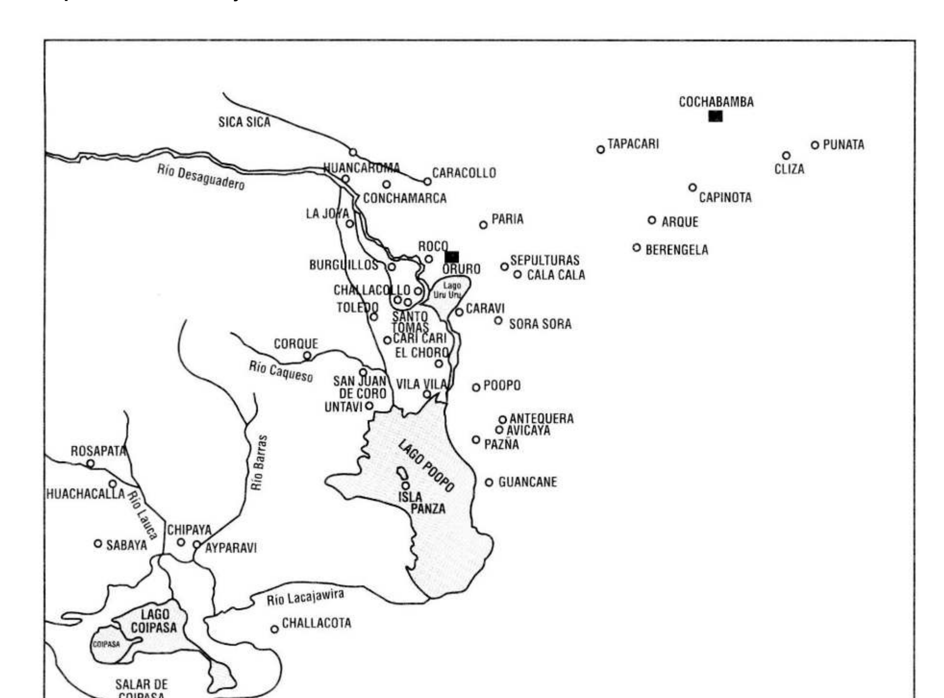
59 Aunque es difícil determinar con precisión la pertenencia étnica de algunas estancias de ganado, por su ubicación parece que fueron tierras de los casayas, si bien también de urus y soras de Challacollo. Las estancias, como extensos territorios, se organizaron en la región para guardar el ganado que el encomendero Aldana adjudicó a su obra pía[27]. Otras surgieron por intereses individuales de españoles, pero también de caciques.

60 Se trata de las estancias de Burguillos, Guancarama, Santo Tomás, Caravi y Pasña. Los datos sobre ellas son variables. **Burguillos** se encontraba cerca del pueblo de Challacollo y contaba con 12 pastores. A seis leguas de ella se hallaba **Guancarama,** con 20 pastores y a una legua de Challacollo, camino a Poopó se encontraba la estancia **Santo Tomás,** también con 20 pastores (Pauwels, 1996: 76). En el mismo camino, fray Nicolás de Loaiza, en 1688, menciona también la estancia **Caravi,** por entonces perteneciente a Gabriel González de Salaz, a la que asistían poco más de 20 indios originarios de Challacollo con sus mujeres e hijos; dice además que tenían una capilla muy aseada en la que hacían sus fiestas y que pagaban tasa a lo curacas de Challacollo. Los datos de esta estancia se podrían extender a las demás.

61 Más al sur **Pasña** con 12 pastores; el padre Loaiza dice que eran urus originarios de Challacollo y el dueño de esa estancia les pagaba la tasa a su curaca. Eran asistidos por el

cura de Poopó. El mismo fraile indica que habían en toda la rivera del asiento de la-oya –, Sicasica y la villa de Oruro estancias de españoles y de los curacas de Challacollo con indios pastores. Estaban también la estancia de **Guancané** y otras de españoles hacia el valle de Cochabamba, donde los curacas de Challacollo, si bien pagaban sus tasas a los caciques de Challacollo, tenían repartidos sus indios para ser pastores de ganados, los ingenios y labranzas (*Ibíd.*: f.23).

Mapa N° 7. Pueblos y estancias de Paria en 1688[1]



62 Cuando se fundó la Villa de San Felipe de Austria, en el asiento de Oruro en 1606, el interés por tener ganado que permitiera un mejor trabajo en las minas provocó ciertos problemas con la población local, tanto por tierras como por mano de obra. El año 1608, Martín y Gonzalo Cerón presentaron un queja contra los indios de Toledo, quienes se resistían a seguir dando indios pastores o *abatires,* como dice el documento utilizando la palabra aymara, para atender sus estancias de ganado. Las ordenanzas eran el problema, pues indicaban que los indios que iban a la mita no debían prestar otros servicios adicionales a particulares. Los caciques de Toledo se apoyan en la autoridad del fundador de Oruro, Manuel de Castro y Padilla, para hacer cumplir estas ordenanzas. Los hermanos Cerón a su vez sacan a luz una cédula de Pedro de La Gasea en 1549, mediante la cual le dieron algunos servicios de indios. En el inconveniente incluso se involucra Diego de Medrano, uno de los *descubridores* de las minas de Oruro. Al calor de los reclamos se deja saber que los hermanos Medrano tenían ganado por más de 30 años, lo cual significa que estaban trabajando las minas de Oruro mucho tiempo antes de su fundación oficial.

63 El ganado que se criaba en las estancias no consistía únicamente en llamas, sino también ovejas de castilla y cerdos en las orillas del lago. Las estancias se encontraban en el distrito de la villa de Oruro, en diferentes parajes que antes eran de los casayas de Toledo y de los urus de Challacollo. Sin embargo, como la fundación de Oruro se había hecho en

circunstancias particulares, como vimos en el acápite correspondiente, los españoles interesados en su fundación no tenían el mismo apoyo estatal y el oidor Diego de Portugal les niega el pedido a los hermanos Cerón y Medrano (AJP N° 423 AÑO 1608)[28].

64 De la misma forma servían 40 indios ganaderos en las haciendas de españoles y de los frailes. Según las ordenanzas de Toledo, las guardas de ganado debían durar seis meses con el ganado menor (ovejas, cabras y puercos) y un año con el mayor, para que aprendieran a vaquear con un pago de 18 pesos corrientes al año, más media fanegada de maíz por mes o una fanega de papa (Zabala, 1978: 96. Citado en Del Río, 1996: 181). Según un documento citado por Mercedes del Río de 1753 (AGNA Sala XIII 18-5-1)[29], de los tributarios de San Agustín de Toledo iban 64 mitayos a Potosí y 42 a las estancias de la obra pía (Del Río, 1996: 180).

65 Al igual que en otras regiones del virreinato, las estancias fueron enajenadas en ciclos de composiciones de tierras. De este modo, Pedro Escóbar, vecino de Oruro y dueño de la estancia Guancané, en 1664 informa que había adquirido "de su Majestad por composición del Capitán Joseph de la Vega Alvarado" (ABNB EC. 1664. 30: f. 4) –hecho que ocurrió en 1645– y pagó por ellas 4.300 pesos. Además de 4.800 pesos por el ganado: 2000 ovejas, 300 vacas, 40 burras y 40 cerdos (ABNB EC. 1664. 30)[30]. En 1657 Escóbar dio parte de esta estancia como dote a su hija Ana María de Escobar; los detalles nos permiten conocer que esta estancia abarcaba una gran extensión que llegaba hasta el valle e incluía, además de Toloco donde se criaban 2.000 ovejas de castilla, las tierras de Urmiri, Avicaya y Antequera. Estos datos nos muestran una estabilidad económica de por lo menos 20 años de posesión continua de una estancia.

66 La definición de estancia se refiere a los lugares donde se cría ganado. Sin embargo, las definiciones antiguas en lengua castellana no hacen referencia a este hecho[31]. En la realidad andina, cada ayllu tenía sus propias estancias y ésta era la forma de organización de la tierra más específicamente pastoril. Los ayllus y aún las personas tenían una cantidad variable de estancias de ganado; al mismo tiempo, en estancias grandes los pastores solían tener más de una vivienda temporal donde a veces vivía una mujer sola o con algunos niños y a veces un perro[32]. Tener muchas estancias era un signo de estatus social y económico.

67 Algunos indios habían logrado acumular más riqueza que otros y los cambios no se dieron únicamente a nivel de los ayllus, sino también de manera individual; sobre todo la más evidente vía de acceso al bienestar económico era el comercio y control del transporte[33]. En los testamentos revisados, la gran mayoría de los *indios ricos,* en los siglos XVII y XVIII, tal cual el padrón de los indios lupacas a mediados del siglo XVI, eran los que lograron acumular ganado y a partir de éste otros bienes, como tierras en los valles, casas y acceso a mano de obra[34].

68 Evidentemente, el caso más notable era el de aquellos caciques que consiguieron articular de manera exitosa ambas lógicas económicas, la tradicional andina y la de mercado, que llegó con los europeos. Fueron notables los casos de los caciques: Colque de Quillacas y Guarachi de Pacajes, quien en su testamento indica tener 3.600 camélidos, 5.000 ovejas, 1.000 bovinos y 80 muías (Ribera, 1978)[35]; y Diego Chambilla, cacique de Pomata (lupacas) [36]. Asimismo, también hay ejemplos de indios particulares.

69 Un documento de 1689 ejemplifica estas diferencias económicas, se trata de un caso especial donde un indio orureño eleva una queja directamente al corregidor de Oruro. En un estilo directo comienza diciendo: *Mi señor general,* y explica que se prestó 47 pesos de

una india llamada Juana para cubrir el entero de la mita, dejando como prenda a una hija suya que quedó sirviendo en una estancia por un año y medio porque el padre no pudo pagar la deuda. Pide, entonces, que le paguen por lo menos un real diario por el trabajo y servicios que ha realizado para poder saldar la deuda. En ese tiempo la hija, que es la víctima del problema, pero su nombre permanece en el anonimato, ha servido como pastora, además de hacer chicha y *trabajando como una negra* haciendo todo lo que le pedían como cuidar ovejas de castilla y de la tierra, así como burros, acarreando agua de los pozos, y además por supuesto, intentaron violarla (AJO N° 3, 1689).

70 Por otra parte, es posible documentar que por lo menos algunos ayllus, como el de Challada, mantuvieron la posesión no solamente de pastos, sino de ganado de la comunidad hasta fines del periodo colonial; hecho que entablaba un conflicto con las formas de propiedad individual[37].

71 Dada la importancia de la vida pastoril, contrariamente a la soledad y aridez de los paisajes, la vida social en las estancias era a veces intensa, sobre todo en los lugares centrales de las mismas, allí donde se encontraban las capillas donde los festejos eran al mismo tiempo momentos rituales y políticos. Aunque ejemplo tardío, sobre la fiesta de la Cruz en la estancia Caricari el día 4 de mayo del año 1773, se cuenta con la concurrencia de una importante cantidad de indígenas; aprovechando el evento llegó al lugar el cacique Ascencio Aribiri juntamente con el vicario fray Manuel de Sejas, donde frente a toda la concurrencia le quitaron el bastón de mando al alcalde de la estancia, Felipe Bernabé, indio natural de Toledo. Al parecer, el motivo era que Bernabé se oponía a dar indios para que asistieran a la villa de Oruro; este ejemplo muestra que cada estancia aparentemente tenía su alcalde a cargo de una cantidad variable de indios (en este caso 60) y, como es posible constatar en una buena cantidad de documentos, se trataba de una autoridad indígena que sabía firmar (AJP N° 12° EC.2 N° 1773)[38]. A su vez, por tratarse de una estancia de la obra pía de Aldana, el cura aparece como su administrador.

Tierras en los valles: de los incas a los jueces compositores de tierras

72 En coherencia con la política incaica, los casayas también recibieron tierras en el valle de Cochabamba, en un territorio discontinuo pero relativamente cercano a sus tierras en Sicaya, ubicado entre los pueblos de Arque y Capinota, donde tenían registrados a 50 tributarios; también obtuvieron chacras en los suyos que Huayna Capac dio a los pueblos altiplánicos en este valle. Estaban en la chacra de Illaurco junto a los soras de Paria, en la de Colchacollo, y es posible que también estuvieran en Coachaca en el grupo denominado *indios del repartimiento de Paria* (Wachtel, 1981). De igual forma en Calliri, a legua y media de Tapacarí, donde trabajaban orfebres (Del Río, 1996: 75,48). Además tenían tierras en Achamoco, las cuales perdieron cuando se fundó la Villa de Oropeza. Estas chacras o suyus fueron otorgadas por Huayna Capac de manera secundaria, como compensación por el trabajo que miles de mitayos y mitimaes realizaban en las tierras del valle que el Inca, según se desprende del cuestionario presentado por Polo de Ondegardo mediante conquista, había ganado a la población del lugar (*Ibíd.*: 53-57).

73 Para los casayas fue más fácil conservar las tierras de Sicaya que las de los suyus multiétnicos, considerados del Estado inca en la Colonia. Las tierras de Sicaya otorgadas por los incas se fueron consolidando mediante varias composiciones a lo largo del periodo

colonial. En la primera fase, durante el periodo de los encomenderos, debido a que los indios de Paria estaban en manos de Aldana, era este encomendero que obtenía maíz de las tierras de Sicaya como parte del tributo que le tocaba. En el otro extremo del tiempo, Escobari muestra que a fines del siglo XVIII Sicaya era una hacienda productora de trigo (Escobari, 2001: 183-191).

74 En una probanza presentada por los casayas en 1616, ellos muestran que poseían varias tierras en el valle, en la zona de Sicaya[39]. Se trata de una petición hecha por los caciques casayas reclamando porque habían sido agraviados por las mediciones que hizo de sus tierras Pedro Mejía de Sanabria en 1614[40]. Para rectificar tal hecho presentaron una memoria de sus tierras y se remontaron a los mojones del tiempo del Inca. Mediante acciones legales consiguieron que Diego de Peñaloza, corregidor y justicia mayor de su Majestad, como juez comisario del gobierno para venta y composición de tierras declare:

> ...por de ningún valor y efecto la medida que hizo de las dichas tierras el dicho Pedro Mejía de Sanabria, atento a que por los títulos que tienen presentados es esta causa de los dichos caciques de las dichas tierras... los declara por bastantes y jurídicos para que en virtud de ellos hayan, tengan y posean las dichas tierras como bienes suyos propios... (AMC ECC Vol 45 f. 487).

75 Parecería que aprovecharon el fin del gobierno del virrey, marqués de Montesclaros, para hacer su reconfirmación de tierras. El antecedente inmediato presentado por los caciques fueron las cédulas reales otorgadas por fray Luis López, obispo de Quito, juez delegado para repartir tierras, que hizo la composición en 1593[41]:

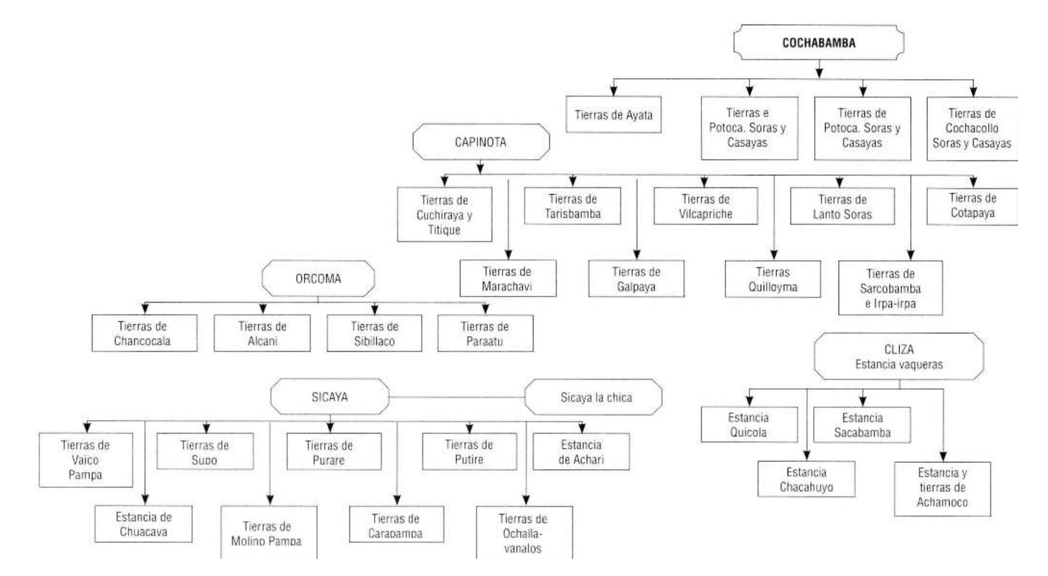
> ...los títulos que de ellas nos dio el reverendísimo obispo de Quito juez comisario que fue en virtud de las reales cédulas que nos la dio por medida antes nos señaló los límites y mojones de unas partes a otras y esto en virtud de la posesión que teníamos de tiempo inmemorial. (AMC ECC Vol 45 f. 487-488v)

76 Según este documento, el arzobispo de Quito hizo saber al capitán Gonzalo Martín, corregidor de Cochabamba, que en cumplimiento de las comisiones recibidas fue al pueblo de Capinota, donde le entregaron dos memoriales de las tierras de los indios soras y casayas y les adjudicó las tierras que le pareció eran necesarias. Sin embargo, intentó darlas en propiedad particular porque si

> ...les dan adjudicadas en común de que entre ellos hay pleitos y diferencias respecto de que los caciques y principales como poderosos entre ellos quieren tomar para si lo más y mejor y los demás por miedo y temor se quedan sin ningunas y cuando más con pocas y por la costumbre de que las suelen tener repartidas por ayllus de que sigue también daño a causa de que suele acaecer de que unos ayllus que tienen cien indios tienen más tierras que otros de doscientos.. .. posean las tierras y por suyas conocidas cada uno en particular (*Ibíd.*: 1.501).

77 Se procedió entonces al amojonamiento de las tierras de los indios de Capinota y de otras partes del valle, citando a los individuos con quienes tuvieren linderos; luego debería entregar tierras a los indios, a cada uno en particular, posteriormente a caciques y principales y finalmente a las viudas. A pesar de que estas tierras quedaban para los indios y sus sucesores y nadie se las podía quitar, también se deja explícitamente establecido que "...no se han de poder vender ni arrendar, sino que estén siempre en pie para ir repartiendo a los indios que de nuevo entraren" (*Ibíd.*: f. 504), dando un espacio para mantener las tierras en común. Además los pastos, las salinas, el agua y magueyes, así como también las pesquerías, se mantenían en común. La historia mostrará que la propiedad individual no logró imponerse hasta pasado mucho tiempo.

Diagrama N°. 3 Tierras de valle de los casayas



Fuente: AMC ECC Vol. 45.
Probanza de los indios de todas las tierras de Sicaya.

78 Esta composición de 1593 constituye un hito que demarcará la futura territorialidad y al cual todos los pueblos de la zona van a tener como referencia. Tras una revisión de una importante cantidad de documentos del Archivo Municipal de Cochabamba[42], se puede establecer que durante el gobierno del virrey Toledo se organizó territorialmente el valle, desde la fundación de la Villa de Oropeza (hoy Cochabamba)[43] hasta la composición del Obispo de Quito en 1593. Hubo pugnas entre españoles y comunidades indígenas, así como entre etnias de altura entre sí, además entre ellas y los que quedaron en el valle. No fueron pocos los casos en que los indios perdieron tierras[44]; en muchos otros lograron conservarlas y allí se marcaron los límites que perduraron alrededor de un siglo con pocos cambios. No son raras las ocasiones en que las comunidades indígenas estaban dispuestas a vender sus tierras (Larson, 1992: 103).

79 Asimismo, pronto se habilitaron tierras para maíz, trigo y molinos, cuya importancia era central para la producción de harina, tan cotizada en el mercado potosino. También puede establecerse con bastante claridad que los valles de Cochabamba fueron lugares decisivos para la de cría de ganado de castilla: ovejas, cabras, ganado vacuno y caballar, aunque estos últimos en menor medida. De Cochabamba se distribuían a las distintas regiones, Oruro, Potosí y La Paz, según se observa en los distintos registros de escritura, donde ante escribano se anotaron los detalles de los negocios de ganado que partían desde Cochabamba. También se evidencia un pronto mestizaje, con algunos españoles casados con hijas de caciques del lugar.

80 Las tierras del valle de Cochabamba fueron particularmente proclives a conflictos debido a su fertilidad, pero además por el hecho de que al haber sido apropiadas por los incas en la lógica de la conquista debían pasar a la Corona española[45]. Sin embargo, la política de la Corona no fue tan uniforme como parece a la distancia de los siglos. Por ejemplo, en 1568 el fraile lascasiano Francisco de Morales sostuvo que estas tierras consideradas del Inca deberían volver a sus antiguos dueños, porque les habían sido otorgadas para que cumplieran con las nuevas obligaciones con su Majestad (Platt *et al.,* 2006:509). Las poblaciones del altiplano, en aquel tiempo se esforzaron por demostrar que los incas a su

vez les habían otorgado estas tierras en propiedad; no obstante, no todas las tierras del valle entraron en esta categoría. Precisamente las de Sicaya de los casayas les habían sido otorgadas por los incas para ellos expresamente, compensando la esterilidad de sus tierras de altura. Sobre éstas hubo menos problemas.

Sicaya de los casayas

81 Es importante conocer los argumentos que presentaron los casayas en 1616 para conservar Sicaya. Estas tierras, ubicadas a tres leguas del pueblo de Capinota, constituyen el recurso que permitió a los casayas organizar su territorio verticalmente, al mismo tiempo que articularse a una economía minera y mercantil. Estos argumentos se refieren a:

- Que tienen los títulos otorgados por el arzobispo de Quito, en base a memoria de sus tierras desde los incas.
- Que *las dichas tierras no son demasías.*
- Que han tenido pleitos con algunos españoles como con Blas de Sandóval, Alonso Martín de Coca y Pedro Páez de Portillo y siempre han ganado los pleitos.
- Que los pleitos que han tenido han sido *a mucha costa de nuestros bienes.*
- Que si bien no tienen mucho ganado en las tierras es porque lo han gastado en los mencionados pleitos.
- Que además lo han gastado en el cumplimiento de la mita y en pagar la tasa de los indios muertos y huidos.
- Que si bien tienen ganado, han incorporado vacas y bueyes con que labran las tierras de comunidad, son del común y pastan en tierras colectivas.
- Que las tierras ya están *flacas y cansadas* y por esto los casayas incluso van a arrendar tierras a los pueblos del Paso y Tiquipaya.
- Que si les quitan las tierras se ausentarán más indios y decaerá el servicio de la mita a Potosí y el pago de la tasa.
- Que se perdería todo el ganado porque *somos de tierra estéril y salitral y de ningún provecho a donde no se coge ningún maíz ni legumbre*[46].

82 La solicitud estuvo a cargo de don Lorenzo Urmire, don Pedro Chiri Ma-mani, don Pedro Visa y don Andrés Pita, que fueron las autoridades étnicas de entonces (AMC ECC Vol. 45 f.488v).

83 El proceso de consolidación de las tierras de Sicaya a inicios del siglo XVII es, en su conjunto, una muestra de cómo los pastores de la puna consiguen arraigar sus tierras de valle, utilizando como base legal las posesiones otorgadas por los incas; se trata de tierras que permitían cultivar maíz y trigo, algunas contaban con riego mientras que otras eran de temporal. También siguen la lógica de organización étnica de la puna, es decir que lindaban con los urus y soras, sus contrapartes de las tierras altas. La presencia española se muestra todavía débil, introduciéndose por pequeños sectores por los cuales los indios pleitean, pese a parecer insignificantes ante la propiedad casaya en su conjunto, utilizando hábilmente el sistema legal español.

84 Ya 1616 se observa que los casayas introdujeron los productos agrícolas y ganaderos europeos, tenían cultivos de trigo, así como vacas que se criaban en pastos de la comunidad y eran fuente de riqueza colectiva. La cantidad de ganado no era desdeñable, según uno de los testigos en Cliza tenían 50 indios vaqueros en las estancias de Quicola,

Sacabamba y Achamoco, donde se encontraban 200 a 300 vacas de la comunidad (AMC ECC Vol. 45 f. 510v).

85 Un dato que vale la pena subrayar, es que los casayas intentaron expandir su territorio en el valle mediante el arrendamiento de tierras; más precisamente en los pueblos multiétnicos de El Paso y Tiquipaya (AMC ECC Vol. 45 f. 423), con menor organización para frenar el avance de los interesados en sus tierras –creemos una práctica aprendida de los españoles, y muy bien adecuada a experiencias pastoriles: avanzar hacia tierras más fértiles–.

86 Por otra parte, la presión que ejercía la mita sobre la población es un hecho histórico comprobado. El testigo don Juan Niño, cacique del Repartimiento de Tapacarí, a pesar de que sostuvo que los casayas tenían entre vacas, ovejas y cabras, unas 1.500 cabezas[47], también dijo que no tenían dónde sembrar "a cuya causa van mendigando de pueblo en pueblo y buscando tierras que arrendar como en efecto las arriendan en El Paso y Tinquipaya" (AMC ECC Vol. 45 f. 529). Tenemos la percepción de que se trata de una estrategia para no arriesgar la posesión de tierras, mostrándose pobres y necesitados, tal como hacían también los españoles ante la justicia. Creemos que un estudio de las tierras en Cochabamba mostraría un proceso de mayores pérdidas por parte de la población del valle, tanto frente a los españoles, como frente a los pastores de la puna.

87 La afirmación acerca de que si les quitan las tierras se ausentarán más indios y decaerá el servicio de la mita a Potosí no era solamente un recurso legal. En una queja que elevan los mitayos en 1739, expresan ante el fiscal que han sufrido agravios de parte de don Melchor Ayma, capitán enterador de la mita de los indios de Toledo, quien los había obligado a asistir quitándoles su ganado necesario para realizar sus viajes y mantener su sustento. Además, se quejan porque Ayma les solicitaba pagos extraordinarios, fuera de todos los arreglos que internamente hacía la comunidad para cubrir el tributo por los indios ausentes; que como vimos en el capítulo anterior, incluía los pagos que hacía un *arquiri* (algo así como un proveedor), un *cumiri* (dueño de ganado que hace negocios), un *aguatiri* (pastor) y el segunda (autoridad que colabora al cacique) de la comunidad (AJP N° 701, año 1739)[48].

88 De hecho, los mitayos casayas que debían ir a la mita recibían como avío maíz proveniente de las tierras de Sicaya. Los mitayos del pueblo de Toledo, en 1776 elevaron un reclamo desde la Villa Imperial porque se había cortado una antigua costumbre: el año que les tocaba servir en la mita, dar a cada mitayo cinco cargas de maíz para su manutención; sostienen que no aceptarán que les den tres reales a cambio. Exigían que el alcalde Josef Quispe, quien corría con las tierras, envíe el maíz a Potosí a la brevedad posible *porque legítimamente son frutos de nuestras tierras.* La costumbre era que se les diera el maíz en su mismo pueblo, al momento de partir a la mita el mes de agosto como un *viático de la gente de mita.* Caso contrario deberán darles 12 reales por carga, que era el precio en Potosí. Este auxilio era tanto para los indios de hanansaya como para los de urinsaya. Según el documento, eran 59 los mitayos que estaban cumpliendo con su turno (AJP N° 714, año 1776)[49].

89 En 1796, los casayas enfrentan problemas por haber sido acusados de no mandar a la mita a la gente de Sicaya. Si bien parte de sus tierras de Sicaya estaban arrendadas, seguían cumpliendo la labor de apoyo a los mitayos; pese a que las autoridades suponían que los de Sicaya no asistían a la mita, "lo cual es falso pues es público y notorio... que entre los 62

indios que van del dicho pueblo de Toledo van incluidos en estos dos del valle de Sicaya" (AJP N° 1064 año 1796).

La hacienda de Sicaya

90 Los antecedentes de la hacienda de Sicaya se remontan a la obra pía instaurada por Aldana en el siglo XVI. Ubicada a tres leguas del pueblo de Capinota, esta hacienda contaba con un molino que llegó a moler 100 cargas diarias de trigo y maíz, con una renta de 1.000 pesos. Estaba a cargo de un mayordomo español, un indio molinero y tres ayudantes para el mantenimiento de piedras y acequias. Funcionaba mejor en tiempos de lluvia con la corriente de agua del río Arque (Del Río, 1996).

91 A fines del siglo XVIII, en Sicaya había también una hacienda productora de trigo estrechamente ligada a la molienda del mismo[50]. No se trata de las misma tierras de los casayas, pero sí estaba ubicada en el mismo valle; la mano de obra que utilizaba era de indios forasteros que arrendaban la tierra. En manos del terrateniente estaban únicamente los molinos: uno con tres piedras de moler trigo y cuatro de moler maíz, además de otro molino antiguo que funcionaba eventualmente, y probablemente era el de los bienes de la comunidad. Los hacendados ganaban más por la especulación del grano que por el alquiler de los arrenderos (Escobari, 2001).

92 Entre los años 1780-1785 la hacienda de Sicaya fue de don Joseph Fonta-nilla, era una hacienda *de mucho comercio* porque estaba ubicada en una zona de tránsito de granos *de mucha gente marchante* (*Ibíd.*: 183), entre los pueblos de Arque y Capinota. Tanto los indios de paso como los "pongos" comerciaban la harina llegando hasta La Paz, Oruro, Potosí y los Yungas (*Ibíd.*: 190). Un buen año, como fue el de 1780 la hacienda produjo 543 fanegas de harina.

93 Como se dijo la hacienda de Sicaya trabajaba con el sistema de arrenderos, no yanaconas. Las tierras en arriendo eran las de temporal, no las de regadío, aunque las primeras estaban mejor tasadas que las segundas (*Ibíd.*: 185). Según observa Escobari, citando a Françoise Chevalier, el sistema de arriendo es único en el mundo andino y mexicano, "ya que hasta el momento no se ha advertido en ningún otro lugar" (*Ibíd.*: 186).

94 Los molinos se arrendaban a los *marchantes,* que concurrían con sus granos y, por tanto, la molienda dependía de su llegada, por lo que en los meses en que los ríos aumentaban de caudal, el trabajo se reducía. Lo interesante de este dato marginal es que nos permite ver que al menos algunos de los *marchantes* eran precisamente los antiguos dueños de Sicaya, indios de Toledo[51]; y es por esto que creemos que lo que generalmente se ha interpretado como una forma de captar mano de obra escapada del servicio a la mita, buscando refugio en las haciendas de los valles, se nos presenta en este caso de manera diferente. Una manera de perder sin perder el acceso a la tierra; una forma muy andina de solución.

95 Durante las rebeliones indigenas de fines del XVIII, la hacienda de Sicaya fue arrasada por los indios, quienes destruyeron particularmente el molino (Escobari, 2001: 189).

Tierras de urus y casayas en los valles: un proceso diferente

96 Inicialmente pensamos que los casayas perdieron sus tierras de Sicaya por la existencia de una hacienda con el mismo nombre, pero al parecer no fue esta la situación. En cambio, sí encontramos que los urus que tenían tierras en las cercanías fueron enajenando su territorio paulatinamente. El caso de las tierras de Uchani en 1744, en el ámbito del pueblo de Capinota, tierras que eran de los indios de Challacollo –seguramente urus– nos puede ilustrar al respecto. A pesar de no tener autorización para ello, las monjas del monasterio de Santa Clara alquilaron a Bernardo Arze un lugar en estas tierras con la finalidad de establecer un molino; a partir de allí, Arze fue reclamando las tierras como propias (AJP N° 120)[52].

97 Igualmente de consideración es el hecho de que también hubo transformaciones internas en las comunidades indígenas, al punto que las tierras de valle fueron transformándose en haciendas de los caciques. En 1646 se hizo una visita de yanaconas al asiento de Itapaya (Cochabamba), más precisamente a la chacra de Chatacane. Se trata de una propiedad individual de la *chacra de don diego Challapa*, que era cacique de Challacollo. La mayoría de los yanaconas se encontraban en Itapaya desde hacía algunos años o habían nacido allí y eran originarios de Challacollo, algunos de hanansaya y otros de urinsaya; parecería tratase de una población que se renovaba constantemente. Es importante anotar que a pesar de su estatus de yanaconas, se dice explícitamente que pertenecen a su cacique de la puna. Esta chacra que antiguamente había sido reclamada como propiedad comunal, a mediados del siglo XVII parecería que se convirtió en propiedad de un cacique[53]. Es posible, sin embargo, que también se tratara de una ficción legal y en la práctica la chacra siguiera funcionando como propiedad comunal, tal como precisamente ocurrió con las tierras de Sicaya de los casayas (AJP N° 25, año 1646). Justamente nos sorprendió encontrar un documento de 1788 –posterior a las rebeliones-, donde Sicaya figura como hacienda, pero no de un español:

> Habiendo fallecido en la villa de Oruro bajo la disposición de testamento auténtico don Gregorio Constantino Miranda Puri, gobernador y cacique principal que fue del pueblo de San Agustín de Toledo y como tal obtenía las haciendas (pertenecientes al común de sus indios) [sic], nombradas Sicaya situadas en el Partido de San Antonio de Arque (AJP N° 680, año 1789: f. 1)[54].

98 Ante este fallecimiento, el subdelegado de la Intendencia de Paria nombró como sucesor a don Manuel Almanza Puri, hermano legítimo del anterior, por lo que manda “a los indios tributarios de dicho Sicaya porque comprenden al pueblo de Toledo de mi jurisdicción le guarden y hagan guardar todas las gracias y honras y privilegios que el dicho don Manuel Almanza Puri debe haber” (*Ibíd.,* f 2).

99 Según la organización local había un cacique residente en la hacienda de Sicaya, encargado de los indios que se encontraban en el valle. El problema que presenta el documento es la negativa a pagar los tributos en el valle “la cobranza de reales tributos que siempre se han verificado en la mencionada hacienda de Sicaya por los caciques del consabido pueblo de Toledo a sus únicos y propios indios originarios que habitan allí para la siembra y cultivo de granos con que auxilia a la comunidad” (AJP N° 690: f. 3v)[55].

100 Todavía en 1808 los casayas seguían controlando las tierras de Sicaya, la cual continuó siendo declarada como hacienda, tal como se lee en las declaraciones del cacique:

> ... siendo indispensable la ausencia que tengo de hacer a la hacienda de *Sicaya propia de la comunidad* de esta doctrina a reparar las sementeras sembradas para los mitayos y otros gastos... (AJP N° 1062 año 1808. El subrayado es nuestro).

101 La memoria de los pobladores de Toledo se transmitió por generaciones, aunque con variantes interesantes. Ya en pleno periodo republicano, en 1835, los indios de Toledo hicieron una representación ante el prefecto del departamento de Oruro, José María Dalence[56], en el que solicitaban que se les reconozca la propiedad de las tierras de Sicaya en el valle de Cochabamba y se mantenga la contribución como forasteros de algunos que se encuentran instalados allí sin propiedad de la tierra (AJP sn 1836[57]).

102 Según relata el documento, el pueblo de Toledo habría sido fundado por el propio Virrey y le puso su nombre. En las *disposiciones gubernativas* del virrey Toledo (1575-1580) se hace referencia al *Tambo de Saneare* e incluso en los pueblos de reducción figura como Saucarí. En el siglo XVII está ya como Toledo. Hoy en día los pobladores de Toledo mantienen esta versión, según constatamos en una visita al lugar. El argumento del documento es que en el camino de la costa hasta Potosí era todo despoblado y el Virrey fundó el mencionado pueblo como un lugar de descanso en el camino dándole su nombre. Además, por ser tierras sumamente estériles les habría asignado un tributo más bajo que al resto. Por su parte, el encomendero Aldana les habría otorgado las tierras de Sicaya en el valle de Cochabamba, en la provincia Arque, ayudando con los frutos de estas tierras a su sustento. Además, con los réditos de molinos de Sicaya se debía fundar hospital y escuela para los indios. Al parecer, la escuela de Ciencias y Artes de Cochabamba todavía estaba funcionando con estos fondos, por lo que se solicita que al respecto no se haga novedad.

103 Lo cierto es que, hasta donde sabemos, el Virrey llegó del Cusco y no vino por la costa. Por otra parte, sabemos que las tierras de Sicaya las poseían desde tiempos de los incas y si bien en la obra pía que dejó Aldana figuran los molinos, los de Sicaya pasaron a manos de particulares. Asimismo, haciendo un seguimiento al nombre de Toledo, como vimos que se llamó inicialmente, en documentos muy tempranos –1582– encontramos que Yanacachi aún se denomina *pueblo de Saucarí* (ANB Minas 3 N° 195b f. 165)[58]. En el documento no figura ninguna autoridad indígena, pues como se sabe, los caciques fueron abolidos en el periodo de la independencia y, aunque el documento evidentemente busca proteger los intereses de los indios de Toledo, no figuran sino autoridades estatales y firma al final el escribano público, quien saca copia de un documento que estaba en la Prefectura.

104 Esta versión de la historia de Toledo deja claro el hecho de que los casayas tuvieron la habilidad de mantener su territorio vertical a través de la historia colonial, hasta la República[59]. Esto nos da pautas también de que una cierta identidad *casaya* estaba todavía vigente.

Articulando espacios

105 La documentación revisada da pautas de que los casayas vendieron sus servicios como llameros a algunos hacendados de Cochabamba. En 1662, Miguel Yucra, Bernabé Pascual y Andrés Choque, indios casayas, inscribieron una escritura de concierto en Cochabamba, para llevar a la Villa Imperial 500 fanegas de harina de trigo de la hacienda Viloma de don Pedro Rosales. Recibieron de él la suma de 700 pesos corrientes por el flete (AHM PCC N° 85 Doc. 150 fs. 302-302v[60]). Pero los productos de Sicaya no eran los únicos recursos que los casayas obtenían del valle.

106 El negocio con harinas tenía que ver con el acceso a molinos. Estos se establecieron en lugares donde había agua, central tanto para moler trigo como maíz. La tecnología europea del molino se encontraba por lo general en las haciendas, y daba un plus económico a la producción agraria. En algunos casos, los indios accedieron a estos a través de la obra pía dejada por Aldana y, como vimos, en Sicaya se encontraba un molino de la comunidad que estaba a cargo de un mayordomo español, un indio molinero y tres ayudantes para el mantenimiento de la piedra y acequias. El negocio de ambas harinas en Potosí daba trabajo y buenos ingresos a gente de todos los niveles. Constantemente, el cabildo de Potosí emitía ordenanzas para que se controle la especulación de los precios de la harina de trigo e incluso prohibiendo su venta en las rancherías de indios de la Villa Imperial. En el caso de la harina de maíz, resulta ilustrativo un dictamen del cabildo de Potosí, aunque del siglo XVIII, cuando la villa había perdido parte de su esplendor:

> Dictamen expedido a solicitud del cabildo de Potosí: El doctor don José de Suero Gonzáles Andrade, cura y vicario de la parroquia de San Bernardo.... Pasamos ahora a la harina de maíz. No hay duda que de este efecto es mucho más el consumo [que la harina de trigo] porque entre tanta multitud de indios, hecho el cómputo de los entrantes y salientes (como que este es puerto adonde todos llegan, tanto número de mestizos, sambos, mulatos y aún españoles pobres, gente de cerro e ingenios) no se gasta otro bastimento más sustancial. Este es todo su pan, con éste se hacen sus pucheros, éste es su alimento necesario, y este es su más frecuente bebida que se hace en las que llaman chicherías. Casi no se encontrará calle donde no haya tres o cuatro a lo menos de estas tiendas, y en las rancherías [de indios] de las 15 parroquias, todos los ranchos sin exceptuar uno son chicherías. Este es el renglón en que las indias y mucha gente pobre buscan la vida y mantienen a sus familias, *y por esto no hay indio que yendo cada año por tiempo de cosecha a los valles no traiga algo de harina de maíz para su gasto y algunos aun para vender...* (ABNB CPLA Tomo 51, año 1767. El subrayado es nuestro)[61].

107 Del mismo modo, recordemos hubo una cotidiana relación con Oruro, a donde podían ir y venir incluso en el mismo día y vender allí sus productos provenientes del valle. Es posible que la facilidad que brindara esta cercanía ayudara a mantener las tierras de Sicaya, ya que tampoco eran muy largas las distancias hasta el lugar y esto permitiría un constante control sobre ellas. Este control fue conseguido a pesar de que los valles de Cochabamba habían sido lugares apetecidos por los españoles desde épocas tempranas. En 1562, la Audiencia de Charcas registró cerca de 100 españoles en los valles (Larson, 1992: 102).

Comentarios al capítulo

108 Las relaciones que establecieron los casayas en la región se pueden ver por lo menos en tres ámbitos. Primero en las relaciones interétnicas en su región, particularmente con los urus, de quienes se diferencian nítidamente; segundo, en las relaciones con la villa de Oruro, a la que pueden acudir diariamente por la cercanía a su territorio; y tercero, sus relaciones con el valle de Cochabamba, particularmente con Sicaya. Fuera de esto también sus relaciones con el sector dominante: mineros, hacendados, curas y burocracia.

109 Estamos hablando de una población poco numerosa, que gracias a una serie de cuidadosas estrategias consiguió mantener sus posesiones de tierras en los valles hasta el periodo republicano. No estamos hablando de los grandes reinos ni de poderosos caciques, sino de una articulación modesta, pero efectiva, con el sistema de mercado. Sin embargo, son

parte de una tendencia más general que es la de pueblos aymaras que avanzan sobre territorio uru.

110 Llama la atención su efectiva relación con el poder instituido. Desde el remoto pasaje del amojonador inca Casiri Capac en tiempos del Inca, hasta sus relaciones con los compositores de tierras en el periodo colonial. Aquí también parecería que se perfila una tendencia de los pastores en general, como intermediarios con el poder.

111 Las bases de su economía también son diversas y modestas. Venta de fuerza de trabajo propia y de sus animales en Oruro, y seguramente también en Potosí, así como en las estancias y haciendas cercanas. Asimismo, una participación más bien individualizada en el mercado de harinas y productos del valle. Todo esto apoyado por la posesión de ganado cuya base territorial y cultural se encontraba en la puna. El manejo de un territorio salpicado, pero cercano, parece ser la clave del relativo éxito de la estrategia casaya en su articulación a la economía minera. Al mismo tiempo, una notable cohesión interna hizo posible esta tendencia en el largo plazo.

NOTAS

1. Un excelente estado de la situacion se encuentra en el capítulo "La cronologia y el area de la expansion incaica", en el libro *Tawantinsuyu,* de Martti Purssinen, 2003.

2. Un claro ejemplo se encuentra en la forma de demostrar la pertenencia al estado inca, de parte de los soldados del inca de la confederación Charka en el memorial de los Ayaviri Coysara: "... hemos sido soldados desde el tiempo de los ingas llamados Inga Yupanqui y Topa Inga Yupanque y Guaynacana y Guascar Inga y cuando los españoles entraron en estas tierras los hallaron en esta posesión..." (Pärssinen, 2003: 114).

3. "... y pasó adelante a la provincia lupaca pacaza y paucarani y los poxa carangas hasta paria y castigando a los rreveldes pusso en orden toda la provincia" (Probanza de los Incas Nietos de Conquistadores).

4. Ver por ejemplo el "Ensayo de Interpretación" del libro Qaraqara-Charka (Platt *et al.,* 2006).

5. Se trata, sin embargo, de trabajos todavía muy superficiales, que precisan ser profundizados.

6. Según Wachtel, en 1574 los tributarios urus constituían el 77% del total de los tributarios de la provincia Paria.

7. Aunque actualmente contamos con una publicación de la tesis de Mercedes del Río (Del Río, 2005), hemos revisado la versión original de la misma; encontramos en su trabajo una ambigüedad que no se aclara del todo referida a que unas veces trata de los soras como una confederación formada por urus, casayas y soras; otras solamente al sector de los soras únicamente.

8. Entre algunos investigadores y sobre todo en círculos indigenistas se ha popularizado la versión de que el término aymara fue un invento del jesuita Bertonio, autor del primer diccionario aymara-castellano del siglo XVII, con fines de evangelización. Sin embargo, esta versión no es correcta puesto que en la Visita de Toledo, unos 35 años antes, se registraron de manera separada "urus" y "aimaraes", reflejando, creemos, una diferenciación propia.

9. Cuando Metraux retornaba de Chipaya en febrero de 1931, visitó el pueblo de Khulluri, cerca de Toledo, atraído por el hecho de que en aquel tiempo estaba compuesto enteramente por casas

redondas. (Pauwels, "Los últimos chullpas A. Metraux en Chipaya - enero febrero de 1931" En Eco Andino № 6 1998 p. 47). Si bien las casas redondas eran construidas por los uru-chipaya, también son reconocidas por ser características de los aymaras, a diferencia de los incas que tenían construcciones rectangulares. No sabemos si el sitio era uru o casaya.

10. La orilla del Poopó y del Uru-Uru se convirtieron en espacios de importante cría de cerdos, según muestra un documento de 1624. Este ganado cuidado por los urus, no siempre era de propiedad indígena. El documento mencionado muestra que los indígenas cuidaban 300 cerdos de María Juárez, 900 de su yerno Cristóbal Rodríguez, 200 de Juan Gonzales. El problema era la destrucción de la ecología de la zona pues los pobladores se quejan que agotaban la flora y fauna acuáticas (Wachtel, 2001: 419). Documentos muy tempranos del paso de los primeros exploradores por Pampa Aullagas dan muestra de los fabulosos precios que tenían los cerdos en las primeras etapas de la conquista. A su vez, el consumo de carne y manteca era importante en la dieta de los urus. Actualmente, los chipayas crían cerdos a orillas del lago Coipasa.

11. "El comportamiento de los distintos grupos es marcadamente diferente. La tributación de los Casayas fue prácticamente la preestablecida y marcadamente regular... a excepción de 1576 y 1590. Indudablemente los Casayas pudieron cumplir con la cuota exigida gracias a que contaban con suficientes tierras en los valles y abundante ganado por lo cual fueron caracterizados en su época como indios 'ricos'. Por su parte la población tributaria se mantuvo constante durante los años analizados. ..." en cambio "la tributación de los Soras fue irregular.... y los Urus conformaron el grupo que muestra mayores dificultades" (Del Río, 1996: 161-166).

12. Según documentos revisados/relevados por nosotros en el archivo de Cochabamba (AMC Exp. 10) y según constata también Del Río, San Agustín de Yanacache fue el nombre más antiguo de Toledo, reducción de los indios Casayas (Del Río, 1996: 48).

13. "Saucari: Sección primera: Toledo, Saucari, Chuquiña, Challavito, Culluri, Chokarasi, Catuyo, Untavi y Caricari. Machacamarca, San Juan de Coripata, Jausu, Pasto Grande, Tomatoma, Challacruz, y tres cruces" (Montes de Oca, 1983: 27).

14. El documento que presenta Del Río es de 1593, pero incluye un traslado sin fechar que registra un amojonamiento efectuado por Huayna Capac (Del Río, 1996: 55).

15. Evidenciamos que la manera de numerar los mojones no siempre coincide, pero permite una aproximación.

16.

N° de mojón	Nombre del mojón	Límite entre...
1	Vilcachiri hacia Cuti (Ayopaya)	Soras de Paria y de Tapacarí
2	Iru Pampa hacia Collacollo	Soras de Paria y de Tapacarí
3	Cusillaya hacia Caracollo junto al camino real	Soras y Caracollo
4	Quilca hacia Chiclato/Sillotaya	Soras de Paria y Caracollo
5	Tiaguanaco hacia Sillota (ya)	Soras de Paria y Caracollo
6	Condorchinoca junto a la laguna	Soras de Paria, Caracollo y Casayas
7	Chilleunve/Chilliunu	Soras y Casayas
8	Chircupa/Chiriupa*hacia Toledo	Soras de Challacollo y Casayas
9	Paycopila/Payapalahacia Toledo	Soras y Casayas (ayllo Perico)
10	Yrucollo - hacia Toledo	Soras de Challacollo y Casayas (ayllu Guallanco)
11	Puricha hacia Caricari	Soras y Casayas
12	Caricari	Soras y Casayas
13	Larco/Sarco para la laguna	Soras y de Challacollo¿Urus?
14	Pirxa hacia la laguna	Soras y Uros de Challacollo
15	Ayu	Soras y Uros de Challacollo
16	Exo/hacia el Choro	Soras y Uros de Challacollo
17	de Paria a Challacollo	Soras y Uros Chula/Chullpa de Aytari Acopa/Chaitariacopa
18	Tuturo/hacia Lahuachaui	Uros de Challacollo
19	hacia Pexoya	Soras y Urus de Challacollo
20	Cerro de Berenguela hacia Sepulturas	Soras y Tapacarí
21	Mojuio Juro hacia la Venta del Medio	Soras y Tapacarí
22	hacia la Venta del Medio	Pastos de los Soras de Paria y Tapacarí/que el Inca dio
23	hacia Coata/Irucoata	Pastos de los Soras de Paria y Tapacarí/que el Inca dio
24	hacia Iripampa/Hurinpampa	Pastos de los Soras de Paria y Tapacarí

17. Según Beyersdorff, se trata de un traslado de 1593. *Visita de los soras de Paria la vieja, 28 de octubre de 1593, inserta en la probanza de los indios del pueblo de Capinota en 1603.* AHC Vol .19. Mercedes del Río no da las referencias del documento, solamente indica que es de 1593 y se encuentra en documento sin fecha en el archivo de Cochahamba.

18. AMC ECC Vol 45 - Probanza de los indios de San Agustín de Toledo, sobre las tierras de Sicaya.

19. *Relación breve y compendiosa que hace el padre rector fray Nicolás de Loayza, religioso del orden de nuestro padre San Agustín...* Se trata de un documento del Archivo Nacional de Bolivia ABNB EC 1689 N° 2 f. 21-24. del documento titulado *Diligencias y varias informaciones sobre la pretensión de sacar de una isla llamada Choro y otro paraje de Villi Villi en el lago cerca de Challacollo a los indios, sus habitantes, considerados perniciosos* Publicado y comentado por Gilberto Pauwels en la revista Eco .Andino N° 2 1996.

20. AJP N° 120 E.C.l. Don Juan Chincha, Don Diego Pablo Visa, Don Miguel Cosihuanca y Diego Zarate indios naturales del pueblo de San Agustín de Toledo, en autos con los caciques principales del ayllu Guayllanco sobre unas tierras nombradas Coapata, Chario Uyo, Tolastato Uyo y Mamani Chullpa. F. 4-26v. Años 1621-1672.

21. Según Del Río, Condo (2005) era cacique de Paria y Achacara de Tapacarí, dos de las parcialidades de los soras que podrían corresponder a hanansaya/urinsaya. La autora muestra que Achacata había sido nombrado *inca de privilegio* por Huayna Capac. El hecho de que Condo era quipucamayo general de Casiri Capac es un dato nuevo.

22. Por el trabajo de Mercedes del Río sabemos que el linaje de los Condo, que era de los soras de Paria, mantuvo su poder durante buena parte del periodo colonial. "... nos consta que ciertos linajes sora mantuvieron su protagonismo a pesar de mantener un caudal demográfico menor que los casayas y uros del mismo repartimiento. Trascurridos estos 40 años, al cacique principal de la provincia de Paria fue Don Martín Ochani. Conforme a una gran cantidad de declaraciones... hemos podido identificarlo como 'hijo' de Condo, señor de Paria. Como en viejos tiempos no sólo fue cacique de los soras, sino de también de los casayas y uros" (Del Río, 1996: 98).

23. Es posible que estos pleitos tuvieran relación con tres Cédulas Reales –de 1621,1631 y 1641– que ordenaban la venta de tierras valdías a españoles (Keith, 1976, en Escobari, 2001: 165).

24. El documento de Vellard no ha podido ser ubicado por Wachtel; además creemos se trata de un documento diterente al que nosotros trabajamos porque presenta diferencias en los detalles.
25. En su trabajo "Control vertical en tierras de Chuquisaca, s. XVII", Escobari (2001: 165) plantea que los indios de Yamparáez) consiguieron mantener sus tierras, incluso según antiguos patrones de verticalidad, hasta por lo menos 1660. La autora analiza algunas de las estrategias que evitaron la consolidación de haciendas de españoles, incluso en una zona tan apetecida como los valles de Chuquisaca, apetecida tanto por el clima como por su cercanía a Potosí. Al contrario de lo que se suele sostener, la población indígena consiguió mantener sus tierras por lo menos durante el siglo XVII.
26. Escobari dice que ambos eran originarios, pero no encontramos bases para esta afirmación. Incluso Escobari llega a afirmar también que eran descendientes de los incas (Escobari, 2001: 176).
27. A fines de 1568, Aldana murió dejando un testamento donde establecía la restitución de bienes a los indios de su encomienda de Paria a través de la institución de una obra pía para el repartimiento de Paria, lo cual sirvió a la Corona para cubrir varios gastos en salarios y la comunidad recibió en escasa medida la ayuda prevista por Aldana (Del Río, 1996: 172). Este testamento ha sido conocido y estudiado por varios investigadores, lo mismo que la obra pía de Aldana. Primeramente, Thierry Saignes, Mercedes del Río, también Gilberto Pauwels El documento en cuestión se encuentra en la Biblioteca Central de la Universidad de San Andrés y es una copia tomada por don Macario Pinilla para la colección de manuscritos de José Rosendo Gutiérrez. Del Río encontró también un testamento falsificado por un cacique quillaca que en parte recoge el mito que se creó a partir de la obra pía de Aldana que tuvo una duración real de más de dos siglos.
28. AJP N° 423 año 1608. Marín y Gonzalo Cerón en autos contra los indios de Toledo y Challacollo sobre que no se les quiten los indios ovejeros que se les daba en virtud de una Provisión Real expedida por el Virrey Marqués de Cañete. Fs. 1-18 (numeración artificial).
29. Citado en Del Río 1996: 180.
30. ABNB EC. 1664. Expediente relacionado con Magdalena de Escobar y Ana Alaría de Escobar por la estancia de tierras de Guancane (fs 1-19).
31. Según el *Diccionario de la lengua castellana* de 1729. Madrid Tomo III "Estancia. Es también el aposento o sala o quarto donde se posa y reposa", (versión digital p. 108). El diccionario de Cobarruvias, más antiguo, de 1611, no añade mucho a esta idea pues sostiene "Estancia, el aposento donde se reposa: la casa o el lugar abrigado donde nos recogemos". El diccionario de Nebriga, todavía anterior (1495) indica: "Estancia: donde alguno está".
32. En 1770, Alaría Teresa del ayllu Yanaque (Condocondo) muestra en un documento algunos detalles de la vida de una pastora. Estaba sola en su estancia en una choza donde ella se encontraba rodeada de su ganado y acompañada de su perro, cuando unos ladrones se entraron y le robaron algunos bienes. Esta estancia lleva el nombre de Chungaraco (AJP N° 1011, año 1770).
33. Por ejemplo, un extenso documento del año 1780 del archivo de Poopó, donde dos hermanos litigan por los bienes que heredaron. Se trata de un hombre rico gracias a que tenía ganado. Su patrimonio proviene del negocio que hacía con harina de Castilla entre los valles y las minas, así como coca que llevaba de La Paz a Lípez y Potosí. Murió en los valles en uno de sus viajes y el cura embargó su ganado. Tenía su casa en el tambo de Lagunillas y parece que su dinero lo tenía enterrado en su casa. Tinto su hijo como su hija sabían firmar. (AJP N° 966 año 1780. Autos entre Martín Colque y su hermana Isidora Colque).
34. Algunos de los indios que acumularon bienes de manera individual se fueron desligando de sus comunidades de origen. Tal el caso de Rafael Aguilar, arriero natural de Guamanga, que en 1693 hace su testamento en Oruro. Aunque dice no tener mucho dinero, entre sus bienes se

encontraban 20 mulas y algunas personas que le deben por su trabajo como arriero (AJP RE-1, 1693).

35. Su hija Lucrecia utilizó 1.000 llamas para transportar vino en Moquegua v llevarlo a Potosí (Murra, 2001: 465).

36. El documento es extenso y trata sobre las cuentas que tiene este cacique con su administrador en Potosí, ya fue revisado por John Murra (...), pero aún así merecería un estudio particular. "Don Diego Chambilla, cacique del pueblo de Pomata, cacique enterador de lamita de Chucuito, sobre las cuentas de la administración de sus bienes en Potosí a cuyo cargo había quedado Pedro Mateos" (ABNB Minas 730).

37. "Gregorio López, indio principal del ayllu Callapa de este pueblo de San Juan de Challapa[ta]... digo pongo demanda contra de Agustín Villca quien por su propia autoridad ha tomado posesión habiendo casas de majadas de ganado en aquel lugar nombrado Hullane... es un manantial de todo el común... que nos hace perjuicios los ganados del común que el referido Villca tomado posesión en cinco partes" (AJP N° 1062 año 1778).

38. AJP N° 12° ec2 1773. Felipe Bernabé, alcalde de la estancia Caricari, indio natural de Toledo en autos contra Ascencio Aribiri por haberle quitado el bastón de alcalde en la fiesta de la Cruz (fs. 1-12, numeración artificial).

39. Agradezco la gentileza de Fernando Mendoza, miembro del CONAMAQ, por permitirme obtener una copia de este documento central para este trabajo. AMC ECC Vol. 45 f 486-539v.

40. Mejia fue comisionado por Fernando de Lomas, Maese de Campo y Juez Comisario para medir las tierras del distrito de Cochabamba, por orden del virrey Marques de Montesclaros (1607-1615).

41. Esta composición fue ordenada por cedula real en el palacio de El Prado en 1591, en diciembre de 1592 el pregonero de la ciudad de La Plata la hizo pública y se la aplicó al año siguiente en Cochabamba como vimos (AMC ECC Vol. 45 f 492v).

42. AMC/EC Vol.1; AMC/EC Vol.2, AMC/EC Vol.3, AMC/EC Vol.5, AMC/EC Vol.7, AMC/EC Vol.8, AMC/EC Vol.12, AMC/EC Vol.13, AMC/EC Vol.16, AMC/EC Vol.17, AMC/EC Vol.18, AMC/EC Vol.25, AMC/EC Vol.26, AMC/EC Vol.28, AMC/EC Vol.32, AMC/EC Vol.33, AMC/EC Vol.34, AMC/EC Vol.35, AMC/EC Vol.40, AMC/EC Vol.45, AMC/PC N. 1 DOC. 75, AMC/PC N.1 DOC. 105, AMC/PC N.1 DOC. 230, AMC/PC N.1 DOC. 315, AMC/PC N.1 DOC. 336, AMC/PC N.1 DOC. 1040, AMC/PC N.85 DOC. 159, AMC/PC N.88 DOC.381, AMC-313 CA. Para los títulos de los documentos ver listado al final de la tesis.

43. "En agosto de 1571, Toledo otorgó al capitán Jerónimo de Osorio, el derecho de fundar la villa de Oropesa en el Vale hajo. Durante los tres años siguientes, la villa tan sólo existía en nombre: se designó un autoridad territorial pero, en realidad no se construyó ningún pueblo nuevo. La pequeña aldea nativa de Canata, cerca de Sipesipe, se convirtió en la localización de la administración local" (Larson, 1992: 104).

44. En 105 los indios soras, urus y casayas siguen toda una serie de reclamos sobre tierras que les quito el Obispo de Quito, como Rieron las tierras de Tacata *y cabezas del suyo de Yllaurco* que eran para sembrar maiz (AMC ECC Vol. 25 f. 578-607, ano 1605). El mismo pleito sigue en 1611.

45. Comparando la calidad de los papeles de los archivos departamentales de Bolivia, el de Cochabamba resultaba haber guardado mejor los documentos del siglo XVI que por ejemplo el archivo de La Paz, pero vemos que esta situación está más bien dada por la calidad de las tierras del valle y su importante relación con los incas.

46. Nos interesa subrayar el hecho de que los casayas se identificaron como gente de tierra esteril, es decir pastores, a pesar de tener tierras en los valles.

47. Sin embargo, hubo zonas con más cantidad de ovejas de castilla, por ejemplo los indios de las estancias de Quirquiavi y Coa Coa, zona entre Cochabamba y el Norte de Potosí, que lindaban con los charcas de Sacaca, en 1593. Los españoles dueños de estas estancias tenían 7.500 ovejas, más 203 carneros (¿llamas?) y 400 cabras (AHM ECC. Vol. 32, fs. 493-501v).

48. AJP N° 701, año 1739. Don Pablo Anaya y donjuán de la Cruz del pueblo de San Agustín de Toledo, reclamando por que el capitán enterador de la mita Sebastián Ayma les quitó su ganado por incumplimiento de la mita.
49. AJP N° 714, año 1776. Los indios mitayos de San Agustín de Toledo contra el Alcalde Joseph Quispe, administrador de las tierras de Sicaya, por quererles dar tres reales en lugar de las cinco cargas de maíz acostumbradas como avío para la mita.
50. En este punto nos basamos en el capítulo "El sistema de arriendo de tierras en la hacienda Sicaya". Cochabamba, s. XVIII de Laura Escobari, *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. S. XVI-XVIII,* publicado en 2001.
51. En el problema que se dio con el mayordomo de la hacienda, se intenta probar cuánta cantidad de grano muele el molino, para lo que llaman al marchante Joseph alma, indio del pueblo de San Agustín de Toledo (Escobari, 2001: 188).
52. AJP N° 120 1774-1746. Eustaquio Mateo de Mora, en nombre de don Bernardo Arce, vecino de la villa de Cochabamba y hacendado en el valle de Cliza de aquella provincia en autos contra el Corregidor de dicha villa sobre el deslinde y despojo de tierras llamadas Challada y Ucuche.
53. Ver capítulo X.
54. AJP N° 680, año 1789 - Juan de Grandier, subdelegado de Paria, informa sobre la elección de don Manuel Almanza Puri como Gobernador y cacique del pueblo de Toledo y Sicaya por la muerte del anterior cacique que era su hermano.
55. AJP N° 690 - El subdelegado de Paria informando sobre cartas dirigidas por don Gregorio Constantino Miranda Puri, gobernador de los indios de Toledo que residen en sus haciendas di Sicaya sobre el cobro de tributos.
56. Se trata del autor del *Bosquejo estadistico de Bolivia,* un excelente trabajo publicado originalmente en 1860 y reeditado por la Universidad Mayor de San Andrés en 1975.
57. Testimonio del titulo de fundacion del pueblo de Toledo por el virrey de Toledo. Agradecemos al Universitario Raúl Reyes por la referencia.
58. "Escritura particular de obligación. Juan Mata Barahona como administrador de la Compañía del trajín de Azogues de Potosí a favor de las comunidades e indios de Paria por 12.616 pesos de plata ensayada de principal recibidos en la caja del pueblo de Saucare y por sus réditos con las garantías contenidas en la correspondiente escritura principal de censo y tributo" (ANB Minas 3 N ° 195b).
59. Según Del Río, hasta el reordenamiento del duque de La Palata en 1683 pagaban sus tributos a los corregimientos de la puna, a partir de La Palata tuvieron que pagarlos al corregimiento de Cochabamba. Sin embargo, vemos que los casayas de Toledo evadieron esta disposición y a fines del S. XVIII seguían pagando a sus caciques de la puna.
60. Agradezco a Mercedes del Río por haberme proporcionado este documento.
61. Dictamen expedido a solicitud del Cabildo de Potosí por el doctor don José Suero Gonzales Andrade sobre la alhóndiga que para el expendio de las harinas de trigo y maíz en esta villa propone establecer don Juan Amatler.

NOTAS FINALES

1. Mapa tomado de Pauwels. Eco Andino N° 2, 1996, elaborado por Orlando Acosta Veizaga de Cedipas. Sitios nombrados por fray Nicolás de Loayza en 1688.

Capítulo IX. Administrando la movilidad: Oruro y sus regiones a fines del siglo XVII

Buscando controlar la movilidad

1 En la década de 1680, el virrey duque de La Palata, por medio de la implementación de una nueva Revisita, intentó poner bajo el control del Estado colonial un hecho que parecía ingobernable: la alta movilidad de la población andina. La situación, que desde mucho tiempo atrás se venía extendiendo, se evidenciaba en diversos síntomas sociales tales como la ausencia de mitayos, la falta de tributarios y por supuesto la baja en la recaudación fiscal, evidenciada por constantes reclamos de parte de los caciques que no podían encontrar a sus tributarios. Precisamente eran estos últimos quienes, como eslabón entre el poder colonial y las comunidades, pagaban la consecuencia de esta aparente disfunción social; no fueron pocos los casos en que los caciques cayeron presos, renunciaron a su cargo y/o elevaron queja tras queja a las autoridades.

2 Como vimos en la introducción a la Villa de Potosí, diferentes autores se han interesado y han estudiado el asunto de la movilidad, pero casi exclusivamente desde la perspectiva del trabajo mitayo. Sin embargo, creemos que hace falta redimensionar esta movilidad como parte misma de una cultura pastoril y su particular forma de nomadismo; es decir, pensar la movilidad como un hecho inherente a la sociedad pastoril de la región andina, una condición necesaria para su supervivencia.

3 Uno de los mitos que encontramos en la historiografía colonial presupone una población en su origen fija y estática a lo largo del territorio de la región; de manera tal que la diáspora interna comenzaría con las medidas del virrey Toledo, particularmente como una respuesta al servicio de la mita, el tributo en dinero y las reducciones. Lo que a nuestro parecer ocurre, tal como sugirió Saignes para la Visita de 1645, es que en las visitas y particularmente la de Toledo, se manejaba un criterio de territorialidad que pretendía fijar y arraigar a la población; una población que entendemos en su conjunto era, lejos de forastera e inestable –como afirma el autor–, espacialmente cambiante; la

Visita que mandó a hacer Toledo estaba pensada de modo de dar una imagen ordenada y gobernable de este mundo indígena andino, que de por sí venía de una tradición incaica de gran orden administrativo.

4 Contraria era la perspectiva de la Visita de La Palata, la cual pese a que los fines administrativos coloniales fueran los mismos, pretendía dar cuenta de la movilidad de la población. El estudio de Cole (1984) es singularmente importante puesto que, haciendo lo que más recientemente se ha venido a llamar "deconstrucción de la fuente", permite evaluar los datos de manera más cercana a la percepción de la época; desenreda los entretelones de la Visita al desentrañar las motivaciones y tendencias de la información que se estudiará. En este sentido es que analiza quiénes la llevan a cabo, los motivos de la misma, la personalidad de La Palata, las discusiones acontecidas y finalmente las instrucciones que se dieron para su realización. Allí muestra que la principal preocupación de la Visita fue la mita y secundariamente el tributo; subraya a su vez el hecho de que esta Visita fue realizada en un extenso periodo (cinco años, hasta 1688), lo cual quitó credibilidad a un registro que pretendía dar cuenta de los nuevos lugares de residencia, ya que entre el primer y último año estos bien pudieron cambiar. Además, y ya fuera del enfoque dirigido a la mita, la Visita intenta nuevamente un cambio –buscado ya por anteriores autoridades– como, por ejemplo, a través de los compositores de tierras hacer de la mita y del tributo algo personal y no comunal, incluyendo a los forasteros y ampliando el número de provincias; esto no pudo ponerse en vigencia ya que los problemas acaecidos fueron tantos, que el siguiente Virrey tuvo que retornar al antiguo sistema. Estos problemas son, precisamente, aquello que nos revela lo estrecho del funcionamiento entre un fuerte sistema de cacicazgo y la comunidad; hecho que el Virrey no parece haber comprendido. Por otra parte, las "huidas" pueden ser entendidas como los inicios de cambios hacia una sociedad más individualista. Por último, hace un recuento de la defensa que el Virrey hizo de su trabajo, una vez terminada su gestión como gobernante.

5 La visita de La Palata de 1683-4, que se hizo extensiva a todo el virreinato, es la fuente que nos permite un excelente seguimiento a la movilidad de la población indígena, dando cuenta de lo que a nuestro entender son los nuevos polos de atracción y expulsión de la población, así como la magnitud de la movilidad de la misma[1].

6 Los estudios sobre la movilidad coinciden en un punto: entender que habia una poblacion espacialmente inestable y que este fenomeno es de primera importancia para la historia economica y social de los Andes durante el periodo colonial[2]. En este sentido, fue pionero el estudio de Sanchez Albornoz (1978), que enfoco su trabajo en la presion del tributo y la mita sobre la poblacion indigena, hecho que habria provocado innumerables "huidas" de los indios tributarios, reapareciendo como forasteros o yanaconas en otras zonas.

7 Sus conclusiones fueron enriquecidas por el estudio de Saignes (1983), el cual mostraba que esta movilidad no implicaba necesariamente ruptura de los lazos con las comunidades de origen. En este sentido, es posible leer que en 1684 las autoridades del pueblo de Challapata (quillacas), al tiempo de enviar la mita presentaron un listado que registraba los indios de los distintos ayllus que se habian ausentado; no obstante, tenian a su vez un registro de los lugares donde residian y si estaban casados o no. Tal como han mostrado distintos autores, si bien la movilidad era intensa, no en todos los casos habian logrado escapar del control de sus nucleos; por esto, por ejemplo, el cacique de Quillacas sabia cuales eran los lugares a donde se habian ido a establecer los indios de Challapata:

Urmiri (salinas) Puna y sobre todo Potosi. Algunos tambien se encontraban en Lipez (AJP N ° 3 ano 1684-1685).

8 Resta explicar, a nuestro entender, esta pertenencia a la distancia, la cual parece haber sido una estrategia de los pueblos nómadas o móviles, quienes establecieron finísimas relaciones con el espacio, los dioses y sus parientes actuales y ya difuntos. En este marco es que podemos comprender el hecho de que, ante las preguntas del visitador enviado por La Palata, los indígenas declaraban su lugar de origen, aunque en muchos casos ni siquiera habían nacido allí; estas relaciones no necesariamente eran, aunque también podrían serlo, actos de resistencia, sino de recreación de la propia cultura en condición colonial.

9 Igualmente, creemos que debería leerse desde esta perspectiva la creciente participación de los pueblos originarios en una economía mercantil; de modo que estas migraciones puedan ser entendidas, más que como venta de fuerza de trabajo en lugares con economía monetizada, como una creación de nuevos *nichos ecológicos* en el periodo colonial (tales los casos del cerro Turqui, cerca de Potosí, nuevo núcleo quillaca o como veremos de luego el caso de Poopó). Así también, esta capacidad de movilidad permitió mantener y adecuar antiguas posesiones verticales dentro de los nuevos términos, como vimos en el caso de Sicaya de los casayas.

10 Las diferencias entre los ejemplos citados se presentan, entonces, como diferencias de grado. En el pueblo de Poopó o el cerro de Turquí de los quillacas cerca de Potosí, predominan ciertas características más ecológicas, lo mismo que en Sicaya, una situación más parecida a la del periodo prehispánico. En cambio, en villas como Oruro o Potosí, con el establecimiento de "colonias multiétnicas", aunque siguieran la misma racionalidad –para continuar los lineamientos de Jürgen Golte[3]– se parecen más a una migración en busca de fuentes de trabajo modernas. El proceso histórico será de tal forma, que con el transcurso del tiempo terminará imponiéndose en toda la región cómo motor de la movilidad actual.

11 Ahora bien, la movilidad de la población que hemos observado en el análisis de la Visita de la Palata, que se dirige sobre todo a los centros económicamente activos, se relaciona mucho con la circulación de bienes. Además se refiere a todos los sectores de la población y no solamente a los pastores. Nos preguntamos, entonces, ¿cuál es el límite entre la movilidad de los comerciantes, la de los arrieros dueños de recua y la de los pastores? Creemos que no es sencillo establecer los límites de una u otra movilidad en la sociedad colonial, no obstante, podemos mencionar dos importantes observaciones. La primera de ellas es que se pueden establecer ciertas circunstancias en las cuales la circulación constante en el espacio respondía a la forma de vida pastoril; por ejemplo, cuando en los documentos se explica que las ausencias se dieron "...con motivo de las necesidades que padece mi común por la esterilidad de los tiempos, pérdida de ganados, ruinas de sementeras...". Es decir que falla el ecosistema y hay que moverse. Los pastores se iban a los valles y otros lugares debido a los malos años, esterilidad de los suelosy muerte del ganado (AJP N° 675 año 1758; AJP N° 352 año 1772/5)[4]. Igualmente, también cuando explican acerca de los movimientos periódicos a los valles, mejor a "sus valles"[5], a recoger los productos de las tierras más fértiles o a alquilar su fuerza de trabajo o la de sus animales. La otra observación refiere a que "su movilidad" engrana muy bien con la movilidad que promueve una sociedad de mercado; puesto que cuando los encontramos dirigiéndose con los mismos fines a los centros mineros, comienzan a difuminarse las características de estos motores de su movilidad, pareciéndose mucho a los motivos

promotores de la movilidad de cualquier otro grupo humano perteneciente a una sociedad de mercado.

La Visita de La Palata y la región orureña

> Estando en la plaza de la Ranchería, debajo de una ramada hecha para el efecto en forma de tribunal con mesa y tintero, junto con el señor… Oficial Real y con asistencia del Protector de Naturales y el Cacique Gobernador, pareciendo presentes uno por uno por de otro todos los gremios de esta villa en los que se hallan ocupados algunos indios forasteros trabajando… (AGNA 13 17.1.4 f. 14 año 1767 f. 14)[6].

12 La Visita ordenada por el Virrey Duque de La Palata en 1683, ha debido comenzar seguramente en todos los lugares igual, tal cual describe la cita anterior, intentando registrar sobre todo a los indios forasteros que ya no se encontraban en su lugar de origen [7].

13 El documento de la Visita que trata sobre Oruro registra nombre por nombre tanto a la población de forasteros como yanaconas. Los encontramos, a diferencia de otros registros similares, en una lista continua de toda la ranchería, sin separar por barrios y menos por ayllus. La secuencia que sigue es cronológica, según los días que trabajaban los visitadores, la cual continuaban al día siguiente (*Ibíd.*).

14 Es importante anotar que a mediados del siglo XVII, los forasteros de Oruro estaban ubicados en la parroquia de San Miguel de la Ranchería, y pagaban un tributo de siete pesos al año (AGNA 13.17.1.4)[8]. En esta Visita se registraron en Oruro 1.275 forasteros y 285 yanaconas (Zulawski, 1987: 169). Los primeros deben su origen a la población que se movilizaba fuera de sus lugares de origen, atraída sobre todo por nuevas oportunidades, intentando librarse de la mita y a veces también del tributo. Los yanaconas, en cambio, tenían un origen distinto, como veremos más adelante.

Incas en Oruro colonial

15 Hemos podido encontrar importantes indicios en los documentos, que dan respuesta afirmativa al cuestionamiento acerca de si se estableció o no en Oruro una élite inca en tiempos precoloniales, al igual que ocurrió en Potosí. Este dato nos permite ahondar en el conocimiento del papel que jugó Oruro para la élite indígena, así como también saber si durante el siglo XVII continuaba aún en vigencia como centro, sino en lo político al menos en lo simbólico.

16 Por ejemplo, se registra que en marzo de 1648 se presentó Alonso Huto en la villa de Oruro, indio ladino natural de la ciudad del Cusco de la parroquia de San Pedro, a vender un solar que constaba de cuatro ranchos y cuatro casas, que estaban junto al matadero, a Juan García, oficial sastre también indio, natural de la ciudad del Cusco de la parroquia de Santo Domingo (AJO RE año 1648 f. 151). Pensamos que se trata de gente ligada a los incas, pues se sabe que los artesanos cusqueños, por lo general, pertenecían a los restos de una antigua élite inca. Pero también en la Visita de la Palata están registrados algunos indígenas que revelan de manera más explícita su relación con la élite inca, ellos provenían no del Cusco, sino de Copacabana, como ocurrió también en Potosí. Copacabana era un importante centro donde se concentraron descendientes de las panacas cusqueñas (Santos, 1987, 1989):

> Lorenzo Roque, de veinticinco años, natural de San Pedro de Buenavista. Originario del pueblo de Nuestra Señora de Copacabana, en la provincia de Pacajes, el ayllu Cuzco de la parcialidad de Hanansaya y que a tres años que reside en esta villa y que es oficial sastre. Casado con Isabel Sisa, no tiene hijos[de Oruro]
> Francisco Tito Atauchi, de cuarenta y ocho años natural y originario del pueblo de Copacabana, mitma del ayllu Cuzco. *Dice que por ser de linaje noble* está relevado de paga de mita y tasa, que es zapatero. Reside en esta villa de año y medio a esta parte. Viudo, tiene una hija llamada María Sisa de diez y ocho años Antonio Yupanqui de edad de sesenta años, natural de esta villa originario del puebo de Copacabana del ayllu Hanan Cuzco de la parcialidad de hanansaya, oficial pintor, reside en esta villa desde que nació y que tan solamente ha pagado su tasa a sus curacas y no la mita. Casado con María Flora, tiene por hijo a Martín de nueve años (AGNA 13 17.1.4).

17 Entonces, aunque en menor proporción, encontramos al igual que en Potosí algunos pobladores a los que se reconoce su origen incaico e incluso a alguno su linaje noble. Los yanaconas de Oruro no eran en su totalidad, ni mucho menos, de origen inca; para entonces, muchos ya habían nacido en la misma villa (Zulawski, 1987: 180) y muchos de ellos tenían apellidos españoles, tal como comprobamos también en Potosí (Medinaceli, 2006). Además, pudimos observar que los hijos utilizan los apellidos paternos, de esa forma se integran al sistema hispano de transmisión de los apellidos, lo cual en el área rural no era corriente[9].

Los yanaconas

18 Los yanaconas tienen su origen en una institución prehispánica, la cual implicaba el servicio de por vida a una autoridad o miembro de la élite indígena; a veces implicaba también ser especialistas en ciertos trabajos. En tiempos coloniales, los primeros yanaconas en Potosí conservaron ambas características, desempeñándose como mano de obra especializada al servicio de algún español. Los llamados yanaconas urbanos, que es el caso que nos ocupa, tenían especia-lizaciones artesanales: zapateros, sederos, sombrereros, panaderos, etc. En las minas, y particularmente en la ciudad minera de Potosí, tuvieron sobre todo la tarea de fundir metales por medio de la huayra (Escobari, 2001). Los huayra-dores desarrollaron ampliamente sus potencialidades en los primeros años de la explotación del Cerro de Potosí. A diferencia de los indios de encomienda, no estaban compelidos al trabajo minero (Bakewell, 1989: 59).

19 El cronista Matienzo los describe de la siguiente manera en la década de 1560:

> ... hay en este Reino del Pirú otra manera de indios que se llaman *yanaconas:* estos son indios que ellos, o sus padres, salieron del repartimiento o provincia donde eran naturales, y han vivido con españoles sirviéndoles en sus casas, o en chácaras y heredades o en minas...
> la tercera manera de *yanaconas* son de los que están en las minas de Potosí y Porco que luego que se descubrió Potosí, solían encomendar y daban cada semana un tanto a sus amos. Esto ya se quitó por la ley y Provisión arriba referida[10]... *lo que ahora hacen es labrar en las minas de sus amos y guayrary sacar plata para sí,* toda la que sale de la tierra que está en la caxa junto al metal que llaman llampos (Matienzo, 1967 [1567]: 25, 28).

20 Los yanaconas urbanos tenían una categoría mayor que los indios del común (mitayos y mingas), como vimos en el capítulo correspondiente a Potosí[11]. Algunos de ellos estuvieron tan bien instruidos que hicieron las veces de *escribanos yanaconas ladinos* para los trámites y probanzas en Potosí (Capoche, 1959 [1585]: 151).

21 Uno de los motivos de su favorable situación respecto a los indios del común se debe a que fueron mano de obra calificada, conocedora de la tecnología indígena para explotar y fundir el mineral; esto era mediante los hornos a leña o huayras (que en quechua significa "viento") los que necesitaban del viento para alcanzar las temperaturas deseadas. La procedencia de estos yanaconas huayradores era en su mayor parte el Cusco, lugar donde estaban los grupos de artesanos especializados, según establece Laura Escobari a partir de un padrón de yanaconas de Potosí del año 1575 (Escobari, 2001: 225); se mantienen, sin embargo, en lugar parecido al que tenían en tiempos prehispánicos: en un posicionamiento social intermedio, entre la élite española o indígena, y los indios del común. La presencia de esta élite indígena en Potosí es relativamente conocida, pero poco se sabe sobre su presencia en Oruro (Zulawski).

Situación de los forasteros y yanaconas

22 La importante cantidad de oficios, tanto de forasteros como de yanaconas, se observa en el cuadro de Zulawski que reproducimos a continuación. Al margen de que resulta evidente que en ambos casos el porcentaje mayor corresponde a la ocupación no declarada, se mantiene todavía la tendencia que habíamos observado para Potosí: los forasteros se ocupan de los trabajos relacionados con la minería en proporción más alta que los yanaconas, mientras estos últimos tienen oficios artesanales en mayor grado que los forasteros.

Cuadro N° 15 Ocupaciones de forasteros y Yanaconas Oruro, 1683

Minería y ocupaciones afines	F	% F	Y	% Y	Total	%
Barretero	6	0,47	0	0	6	0.38
Trabajador de minas	44	3,45	1	0,35	45	2,88
Acarreador de metal	39	3,06	0	0	39	2,50
Trabajador de ingenios	33	2,59	2	0,70	35	2,24
Fogonero (refinería)	9	0,71	3	1,05	12	0,77
Ayudante de minero	2	0.16	0	0	2	0,13
	133	10,44	6	2,10	139	8,90

Transporte y comercialización	F	% F	Y	% Y	Total	%
Viajero	151	11,84	65	22,81	216	13,85
Arriero	8	0,63	4	1,40	12	0,77
	159	12,47	69	24,21	228	14,62

Ocupaciones artesanales	F	% F	Y	% Y	Total	%
Platero	15	1,18	3	1,05	18	1,15
Fabricante de velas	10	0,78	1	0,35	11	0,71
Zapatero	22	1,73	16	5,61	38	2,44
Carnicero	19	1,49	0	0	19	1,22
Albañil	13	1.02	2	0,70	15	0,96
Sastre	28	2,20	20	7,02	48	3,08
Panadero	22	1,73	10	3,51	32	2.05
Tapicero	8	0,63	7	2,46	15	0,96
Barbero	2	0,16	3	1,05	5	0.32
Fabricante de guitarras	7	0,55	2	0,70	9	0,58
Pintor	3	0,24	8	2.81	11	0,71
Carpintero	14	1,10	3	1,05	17	1,09
Herrero	4	0,31	1	0,35	5	0,32
Tejedor	5	0,39	0	0	5	0,32
Maestro pastelero	5	0,39	0	0	5	0,32
Sombrerero	2	0.16	6	2,11	8	0,51
Alfarero	1	0.08	0	0	1	0,06
Fabricante de adobe	1	0,08	0	0	1	0,06
Cocinero	0	0	1	0,35	1	0,06
Sillero	0	0	2	0,70	2	0,13
Tintorero	0	0	1	0.35	1	0.06
	181	14,22	86	30,17	267	17,11
Cargos administrativos y religiosos	F	% F	Y	% Y	Total	%
Recolector de tributos	5	0,39	2	0,70	7	0,45
Gobernador	3	0,29	1	0,35	4	0,26
Cantor	6	0,47	4	1,40	10	0,64

Sacristán	10	0,78	1	0,35	11	0,71
Organista	1	0,08	0	0	1	0,06
	25	1,96	8	2,80	33	2,12

Otras ocupaciones	F	% F	Y	% Y	Total	%
Agricultor	4	0,31	0	0	4	0,26
Pastor	3	0,24	11	3,86	14	0,90
Pescador	1	0,08	0	0	1	0,06
Trabajador textil	1	0,08	0	0	1	0,06
	9	0,71	11	3,86	20	1,28

No declarado	768	60,24	105	36,84	873	55,96
TOTAL	1.275	100	285	100	1.560	100

Cuadro tomado de Zulawski (1987:167-168).

23 El elevado número de yanaconas en labores artesanales es una muestra de que las ciudades-mina, como Oruro y Potosí, eran centros de movilidad social; incluso los forasteros se parecerán cada vez más a los yanaconas, de forma de ascender en su estatus social. En 1637, el tesorero de Oruro se quejaba de que era una estrategia volverse ladino y aprender oficios para evadir tributo y obligaciones (Zulawski, 1987: 167).

24 El siguiente cuadro, según los grupos de ocupación en 1683, fue elaborado calculando los porcentajes sobre el total de la población dedicada a cada oficio, considerando tanto a forasteros como yanaconas; en éste se destacan los rubros de trabajo artesanal y transporte como los más importantes. No obstante, es evidente también que la gran mayoría de los forasteros no declaró su ocupación y de los que sí lo hicieron sabemos que se dedicaban por igual a la minería, transporte y artesanía; de lo cual bien podríamos suponer esta tendencia sea similar en la población que no declara. Por su parte, un tercio de los yanaconas tampoco declaró su ocupación.

Cuadro N° 16. Porcentaje de forasteros y yanaconas según los grupos de ocupacionesen 1683[1]

Ocupaciones	% Forasteros	% Yanaconas	% Total	% sobre Yanaconas	% sobre Forasteros
Minería y ocupaciones afines.	95,7	4,3	100	2	10,4
Transporte y comercialización	69,7	30,7	100	24	12,5
Ocupaciones artesanales	67,8	32,2	100	30,2	14,2
Cargos administrativos y religiosos	75,7	24,2	100	2,8	2
Otras ocupaciones	45	55	100	3,8	1
No declarado	87,9	32,6	100	36,8 100	61,2

25 En Oruro, en 1683 el 54% de la población era inmigrante, mostrándonos el gran dinamismo de este centro. Además a diferencia de Potosí, este villa se relacionaba de manera más estrecha con la sociedad indígena de su entorno agropastoril; la población en muchos casos podía tener una segunda residencia en Oruro y regresar en el día incluso a sus lugares de origen, estableciéndose así una relación complementaria entre la economía comunal y el trabajo en las minas (Zulawski, 1987: 190,189).

26 Un análisis más detallado de las ocupaciones muestra que algunas podrían relacionarse con la actividad de pastores. Son ejemplo de ello: "acarreadores de metal", que representaban el 2,5% (39) del total de forasteros y yanaconas; o los "viajeros" y

“arrieros”, que representan el 13,8% (216) y 0,77% (12) del total respectivamente; quizás también los tejedores entrarían en el grupo de los “trabajadores pastoriles”, siendo apenas el 0,32% (5), pensemos que se trataba de un trabajo femenino y que en este caso incluso fueran urus quienes lo realizaban. Los propiamente “pastores” (14) eran en su mayoría yanaconas; el trabajo de pastor lo que manifiesta, más que especialización, es la confianza por parte del propietario del ganado en responsabilizar a otro de un bien preciado.

27 Pero lo más notable de todo es el contingente de indígenas que no declara su oficio; entre forasteros y yanaconas constituyen el 55,96% (873) del total de la población. Este numeroso grupo creemos que representa a una gran parte de trabajadores, que se establecían lejos de su lugar de origen y brindaban a los trabajos que se ofrecieran; sería importante relacionar esta hipótesis con el tiempo que los forasteros y yanaconas vivían en Oruro, para constatar así si se trataba de una población “flotante” o que vivía de manera permanentemente en la villa.

28 Zulawski sostiene que se trata de una población indígena estable en Oruro, hombres nacidos allí, cuyos padres también lo eran (*Ibíd.:* 188). La información del censo permite saber que la mayoría de la población vivía en Oruro desde hacía por lo menos cinco años o más (*Ibíd.*: 174). Tenemos la convicción, sin embargo, de que había una población flotante, mayoritariamente de los pueblos aledaños, compartiendo espacios laborales junto con esta mano de obra local bastante estable; probablemente regresaron para registrarse en sus lugares de origen, práctica esta constatada incluso hoy en día en el censo nacional realizado en Bolivia en el año 2001. Tal como dijo Godoy en su informe de 1607, los indígenas podían trabajar en Oruro y en el día regresar a sus lugares de origen (Godoy en Pauwels, 1999 1. 12). Zulawski también registra quejas de las autoridades de Carangas sobre los indios que iban y volvían de Oruro, teniendo doble residencia (*Ibíd.*: 179).

29 Sin dudas, el conjunto de este proceso migratorio nos está hablando de una sociedad pastoril articulada a la economía minera. ¿Pero acaso nos habla de una asimilación a las nuevas pautas culturales?, creemos muestra más bien un delicado juego de mediación con estas nuevas y antiguas pautas culturales.

30 Es posible ver, además, que hubo a lo largo del siglo XVII un paulatino aumento de los asentamientos en el centro minero, desvinculándose a su vez de los respectivos lugares de origen. Esto, seguramente, era más evidente entre los forasteros que provenían de lugares más lejanos como Carangas, Porco, Pacajes, Chucuito, Canas y Canchis, y otros sitios altiplánicos, quienes representaron el 97% de los forasteros establecidos en Oruro; los que venían de lugares tales como los valles de Cochabamba, Yamparáez, Larecaja o Arica, eran solamente un poco más del 2% (Zulawski, 1987: 173). Esta migración, sin embargo, no era reciente, ya que del censo se desprende que por entonces la mayoría de estas personas había nacido en Oruro (*Ibíd.,* 176).

31 Un detalle recurrente, relacionado con las autoridades de las poblaciones recientemente asentadas, es que en varios casos estos caciques de los forasteros solían ser personas llegadas de muy lejos. En el caso de Oruro, en la Visita de La Palata el *alcalde mayor de todos los naturales de esta villa, natural del pueblo de Guariría de la provincia de Omasuuyu,* era Manuel Condori de 80 años; lo mismo Pedro Salazar del Ayllu Chambi de Caranagas, quien se convirtió en cacique de los forasteros de la parroquia de Santa Bárbara en la ciudad de La Paz; e igualmente Alonso Limachi, natural de Matapire de Carangras, era cacique de los yanaconas de la villa de Oruro (AGNA 13.8.4.3).

32 El origen de los forasteros muestra que los de la provincia de Paria representaban el 18,9%, seguidos por los de Carangas con el 15,9% y luego por los de Pacajes con el 12,2% (Zulawski, 1987: 177). A nuestro entender, se trata de porcentajes falaces, ya que como dijimos la mayoría de la población, rigiéndose por una lógica de movilidad que no apostaba el cien por ciento de sus opciones a una sola posibilidad, se articuló no sólo con Oruro, sino también eventual-mente con los ingenios y minas aledañas, además de otros lugares como Potosí, Cochabamba, Lípez y otros Esto es posible constatarlo en la documentación de las provincias, donde encontramos a forasteros de Toledo, Challacollo, Carangas y Quillacas, viajando desde allí como comerciantes a diversos lugares, como ya vimos en los datos de los registros de escrituras del archivo de Oruro.

33 Zulawski considera posible que una buena parte de esta población estuviera ocupada en el trabajo minero, la cual no declaraban su oficio por tratarse de un trabajo ocasional, ligado a los ciclos de más o menos producción. Nos parece, sin embargo, que no existen los elementos suficientes aún para apoyar esta afirmación más que parcialmente, pues bien pudieron insertarse en cualquier otra oferta urbana de trabajo como, por ejemplo, el transporte.

34 Los “viajeros” censados declaraban transportar maíz, harina de maíz, de trigo, coca y vino (Zulawski 1987:170), lo cual confirma la articulación vertical de Oruro con los valles inmediatos y los más lejanos también. Y los que declaraban que trabajaban en comercio y transporte, eran más bien yanaconas que forasteros (24% y 12%, respectivamente) (*Ibíd.*: 171).

35 La más importante constatación en cuanto a los lugares de residencia y de nacimientos refiere que el 40,4% de los denominados forasteros no lo eran, pues habían nacido en Oruro; y si se considera el “gran Oruro” del que habla Zulawski, el 52,6% de los forasteros registrados en el censo había nacido en el centro minero o en sus cercanías. Pero además es importante resaltar el hecho de que se trata de una población muy joven, ya que más del 48% de los hombres tenía menos de 20 años y había más hombres que mujeres. Estas cifras estarían reflejando una tendencia de los hombres solteros a emigrar (Zulawski, 1987: 188). Mientras Zulawski cree que se trata de una migración a los centros urbanos, nosotros preferimos entenderlo como una característica propia de los centros mineros.

36 El estudio de Glave en torno al trabajo doméstico en la ciudad de La Paz sobre la base del *padrón de los indios que están en servicio de los vecinos de esta ciudad* de 1684 (diferenciada de Potosí u Oruro por no tratarse de una ciudad-mina) reafirma nuestra hipótesis. Allí se registraron 213 vecinos, algunos declararon tener un solo indio o india a su servicio. Algunos tenían una pareja y otros con hijos incluidos, hubo también mujeres solas, pequeños huérfanos o indias viejas. Una cuarta parte de los empadronados tenía un solo indígena como servicio doméstico, 51 casas 2 sirvientes, 33 casas tenían 3 sirvientes, 25 casas tenían entre 6 y 10 sirvientes, y 5 casas entre 11 y 15 sirvientes. Pero no en todos los casos se trataba de casas de particulares; al menos en uno se empadronaron bajo esta categoría a la servidumbre del convento de La Merced, que tenía una ranchería denominada *Madre de Dios,* ubicada dentro del casco urbano y contaba con 19 mujeres adultas que representaban el 80% de los empadronados.

37 En las casas de los vecinos, un domicilio particular, del general Andrés de Castro, registró 23 personas, algunas de ellas en la misma casa y otras en la ranchería. De las cuales, a excepción de una joven de 16 años, eran mujeres adultas solas 20. De las 212 casas de

vecinos que declararon su servicio, fueron 85 mujeres que se presentaron ante el Corregidor.

38 En La Paz, entonces, hay un evidente dominio femenino en la servidumbre doméstica (Glave, 1989: 315-321). Sin embargo, parecería no haber sido una preocupación en los registros orureños del mismo año, anotar por rubro el servicio doméstico.

La movilidad vista desde las provincias

39 La Visita de La Palata también se la realizó en las provincias expulsoras de población. Tenemos algunos ejemplos importantes que ilustran muy bien la otra cara de este proceso, que nos permite dar un panorama de lo que ocurría con los indígenas de Carangas, Toledo y Challacollo. Además de las estancias de Guancané y Pazña, así como del asiento de Poopó, todas ellas poblaciones cercanas a la villa de Oruro.

Carangas

40 Como vimos en el capítulo IV, la provincia Carangas se encontraba hacia el oeste de la de Paria, colindante con la cordillera Occidental y orientada hacia los valles costeros. Se trata de un enorme y árido territorio, no obstante, con ciertas zonas de mayor capacidad para la agricultura. Urus y pastores conformaban el grueso de su población en una interesante convivencia. Históricamente, esta provincia se caracteriza por no haber tenido haciendas de particulares en su territorio, aunque sí algunos importantes asientos mineros. Por este motivo se fundaron las Cajas Reales en el asiento de Curaguara de Carangas (o Espíritu Santo de Caranga) en el año 1652, institución que perduró hasta por lo menos 1735. Hasta la fundación de la Caja Real, los mineros de Carangas tenían que recorrer 24 leguas hasta Oruro para quintar (pagar impuestos) y sacar azogue. El principal objetivo del virrey conde de Salvatierra para la creación de esta Caja Real fue evitar el contrabando del mineral en barras de plata o piñas, que salía por el puerto de Arica; así se aseguraba un mayor control sobre la producción de plata, control que siempre fue muy relativo (Gavira, 2005: 36-44).

41 Por su territorio, articulado internamente por centenares de caminos vecinales, pasaba la ruta con las remesas de plata hacia Arica; además circulaba el contrabando de plata hacia la costa, las recuas con el azogue para las minas, así como también bienes y animales[12].

42 Entre los carangas encontramos una actitud estética conmovedora y de larga data. Las chullpas pintadas de la región del río Lauca probablemente sean las más elaboradas y bellas de toda el área andina. Del mismo modo, la iglesia de Curahuara de Carangas, construida en 1606 y pintada completamente en el siglo XVIII, es llamada por sus habitantes la “Capilla Sixtina Andina” por la profusión de pinturas murales en techos y paredes de toda la pequeña capilla. Del mismo modo, la expresión ejemplar más elaborada y acabada del barroco mestizo en Potosí es la portada del templo de San Lorenzo, de la parroquia de los carangas. Creemos que parte al menos de esta actitud cultural responde al contacto permanente con otras expresiones culturales, las cuales circulaban por sus territorios enriqueciendo de manera singular su visión del mundo.

Los ausentes de Carangas

43 En el padrón de La Palata se pueden ver por *Repartimientos* (como llaman los documentos de la época a los pueblos de Turco, Chuquicota, Sabaya, Huachacalla y Tambo de Cosapa[13]), las diferencias en las relaciones que se establecieron entre los ausentes y su comunidad de origen. Wachtel encuentra que de los ausentes de Carangas, los pertenecientes a los repartimientos de Chuquicota y Huachacalla, seguían cumpliendo con el tributo en un 36% y 30%, respectivamente; mientras que aquellos de los repartimientos de Sabaya y Turco lo hacían solamente en un 14% y 12%, respectivamente (Wachtel, 2001: 425).

44 Otros datos muestran que un 35% de los ausentes de Huachacalla tenía un destino conocido, mientras que de los urus de Chipaya solamente se conocía su lugar de destino en un 20%. Los forasteros de Sabaya solamente trabajaban en explotaciones mineras, en cambio los de Huachacalla ninguno de ellos lo hacía (*Ibíd.*: 426).

45 Del mismo modo, se puede ver que las minas de Carangas en Sabaya y Chuquicota eran polos de atracción de población forastera proveniente de una veintena de lugares del virreinato, en su gran mayoría provenían de lugares altiplánicos (*Ibíd.*: 430), de zonas cercanas los más numerosos (del propio Carangas eran 51 forasteros y de la contigua Paria 38); mientras que de las zonas más alejadas iba disminuyendo la cantidad.

46 A continuación veremos en detalle el padrón de los *ausentes* del pueblo de Curahuara de Carangas, realizado en 1686 (AGNA 13.8.4.3)[14]. A partir de este registro hemos elaborado un cuadro que sintetiza su información, pero es importante aclarar que no se trata de una cifra estadísticamente contundente, sino de ejemplificaciones de las maneras en que la población de la provincia administraba la movilidad. La información brindada por el documento está organizada por ayllus, registrando los nombres de los indígenas ausentes, su edad, estado civil, lugar actual de residencia, el tiempo que residían allí y dos cosas importantes: si pagaban tasa y cumplían con la mita.

Cuadro N° 17 Ausentes de Curahuara de Carangas, año 1686

Ayllu Hondo										
Apellido	**Nombre**	**Edad**	**E. civil**	**Nació en:**	**Reside/Asisteen:**	**Huido**	**años ausente**	**Pago Mita**	**Pago Tasa**	**Observacio-nes**
Apaza	Francisco	40	c		Potosí					
Mamani	Pedro	45	c		Potosí		30			
Nina	Bartolomé	40	c		Potosí					
Mamani	Pedro	20		Villa de Potosí	Potosí					
Mamani	Pablo	30		Villa de Potosí	Potosí					
Cachi	Pedro	44		Villa de Potosí	Potosí					
Quispe	Diego	40	c	Villa de Potosí	Potosí			Si		
Nina	Pascual	28	s	Villa de Potosí	Potosí					
Parbejo	Miguel				Potosí			Si		
Condori	Pablo	32	c		Hurmiri			Sí		

Quiroga	Andrés	40	c	Cochabamba/ Punata	Cochabamba/ Punata			No	Si	
Condori	Juan	45	c		Sipe Sipe	Si	20	No	Si	
Camaque	Alonso	80			Cochabamba/Molinos de Viñota	Si	40	No	Si	
Marca	Lorenzo				Cochabamba/Molinos de Viñota	Si	40	No	Si	
Mamani	Diego			Cochabamba	Cochabamba					
Guanca	Pedro	50		Charcas/Arampampa, Doctrina de Acacio	Charcas/Arampampa, Doctrina de Acacio					
Carvayo	Alonso			Charcas/Arampampa, Doctrina de Acacio	Charcas/Arampampa, Doctrina de Acacio					
Marca	Pablo	30			Cochabamba/Tapacarí	Si	10	No	Si	
Coche	Pedro			Tapacarí	Tapacarí					
Chiara	Andrés	25		Cochabamba/ Valle de Calchoni	Cochabamba/Valle de Calchoni	No		No	Si	
Mita	Domingo	25		Caracollo/Malla, Pueblo de Yaco	Caracollo/Malla, pueblo de Yaco	No		No	Si	
¿?	¿?			Caracollo/Malla, pueblo de Yaco	Caracollo/Malla, pueblo de Yaco	No		No	Si	
¿?	¿?				Paria/Estancia Caravi. Pueblo de Poopó	Si		No	Si	
¿?	¿?			Paspaya/Challamarca						
¿?	¿?			Paspaya/Challamarca						
Ayllu Chua										
Ninanina	Juan	35			(Potosí)	No	15	SI	Si	
Pumani	Agustín	26		Villa de Potosí	(Potosí)	No				
Alavi	Lorenzo	40		Cochabamba/El Paso	Cochabamba/El Paso	No		No	Si	
Vasques	Marcos	35		Cochabamba/El Paso	Cochabamba/El Paso	No				
Pablo	Francisco	50	c	Villa de Oruro	Villa de Oruro	No		SI	SI	
Marca	Ignacio	60		Villa de Oruro	Villa de Oruro	No		Si	Si	
Condori	Ignacio	60			Caracollo/Colpapucho, Pueblo de Sica Sica	Si	10	Si	Si	
Ayllu Chambi										
Guanca	Antonio	40			Omasuyos/Achacachi	Si	20	No	Si	
Quispe	Juan	60			Omasuyos/Guarina	Si		No	Si	
Catari	Alejo	40			Omasuyos/Pucarani	Si	20	No	Si	
Apellido	Nombre	Edad	E. civil	Nació en:	Reside/Asiste en:	Huido	años ausente	Pago Mita	Pago Tasa	Observaciones
Salazar	Pedro	40			Ciudad de La Paz/ Parroquia de Santa Bárbara	Si				Cacique de la parroquia de Santa Bárbara de La Paz

Ayllu Matapire										
Limache	Andrés	35			Caracollo/Estancia de Quilatas, término del pueblo de Sica Sica	Si	20	Si	Si	
Yacha	Diego	40			Estancia de Quilcata, Término de Sica Sica	No		Si	Si	
Aruviri	Pedro	50			Paria/Estancia de Vanapasto	Si	20 años	SI	Si	
Mita	Andrés				Paria/Estancia de Vanapasto	Si	20 años	SI	Si	
Condori	Benito	25			Sica Sica/Umano			Si	Si	
Quenaya	Andrés	50			Caracollo/Estancia Quiquilayo, Termino del pueblo de Yaco	Si	20 años	No	Si	
Puchuri	Sebastian	45		Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica	Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica	No		No	Si	
Mamani	Martín			¿Caracollo/ Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica?	¿Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica?	No				Hijo de Sebastian Puchuri
Condori	Andrés			¿Caracollo/ Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica?	¿Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica?	No				Hijo de Sebastian Puchuri
Mamani	Juan	40		Cochabamba/ Estancia de Guaylla, Término del pueblo de Tapacarí	Cochabamba/Estancia de Guaylla, Término del pueblo de Tapacarí	No				
Potosí	Pedro	45			Sica Sica/ Estancia de Hoxtaga	Si	20 años	No	Si	
Tangara	Alonso	40		Chayanta/Pastos de Tanga Tanga, Término del pueblo de Sacaca	Chayanta/Pastos de Tanga Tanga, Término del pueblo de Sacaca	No		No	Si	
Cáceres	Andrés	40		Frontera de Santa Cruz de la Sierra	Frontera de Santa Cruz de la Sierra	No		No	Si	
Llaxsaguanca	Pedro	35			Villa de Potosí	No	8 años	Si	Si	
Quispe	Diego	40			Villa de Potosí	No	8 años	Si	Si	
Nina	Pascual	20	s	Villa de Potosí	Villa de Potosí	No				
Parbajo	Miguel	40			Villa de Potosí	No	5 años	Si	Si	
Casilla	Pablo	35			Villa de Potosí	No	10 años	Si	Si	
Chocata	Hernando	45			Villa de Potosí	No		Si	Si	
Vasques	Bartolomé	32			Villa de Potosí	No		Si	Si	
Quintero	Pedro	30		Villa de Potosí	Villa de Potosí	No		Si	Si	
Campos	Pedro	25			Villa de Potosí	No	5 años	Si	Si	
Limache	Alonso	40			Villa de Oruro					Cacique de los yanaconas de la villa de Oruro, No cobra tasa.

47 Reparemos que en Curahuara se anotaron los ausentes de cuatro ayllus: *Hondo, Chua, Chambi y Matapire.* Suponemos que la cantidad de ausentes era proporcional a la población de cada ayllu; así es que en este sentido tenemos dos ayllus grandes (Hondo tenía 25 ausentes y Matapire 22) y dos pequeños (Chua tenía siete ausentes y Chambi cuatro únicamente) Sobre un total de 58 ausentes se desprenden las siguientes observaciones:

asistía a la *mita* el 33,9%, el 30,5 no asistía y el 35,6% no tiene datos; pagaban *tasa* el 59,3% y del resto 40,6% no hay información, ninguno dice de forma explícita no pagar la tasa.

48 Del total de ausentes los que *cumplían con ambas obligaciones* representan el 28,8%. Pero si desagregamos los datos según ayllus tenemos que: en Chua el 57,1 % cumplía con ambas obligaciones y en Matapire el 56,5%, en cambio en Chambi y en Hondo ninguno lo hacía. Entonces, por una parte un ayllu grande y uno chico, tenía más de la mitad de la población de ausentes cumpliendo con mita y tasa; y por otra parte un ayllu grande y otro chico, ninguno cumplía con ambas obligaciones. Creemos que no se trata de una coincidencia, sino de una estrategia de equilibrio interno y de un relativo control de la movilidad poblacional, a la vez que el cumplimiento de las obligaciones para con la Corona.

49 Al parecer, cada ayllu tenía formas distintas de movilidad, según las posibilidades dadas por su situación geográfica y ecológica, o también de una estrategia propia por experiencia acumulada. De este modo encontramos tendencias diferenciadas según los ayllus respecto los destinos elegidos, los cuales suelen repetirse en cada ayllu en particular y no necesariamente son compartidos con los otros ayllus. Por ejemplo, del ayllu Hondo van a Paspaya unos cuantos y otros a los molinos de Sipesipe. En cambio los del ayllu Chambi tienden a ir hacia el norte, es decir, a la provincia de Omasuyus al este del lago Titicaca y a la ciudad de La Paz. La mayoría, pero no todos, tiene gente que se ha quedado en Potosí luego de la mita. Proporcionalmente, los lugares de mayor atracción son primero Potosí y luego los valles de Cochabamba y también Sicasica.

50 Es notable que, por ejemplo, los dos ayllus grandes tengan cada uno nueve *ausentes* en Potosí y muy pocos en Oruro (en la Villa y en Paria). Pero mientras el ayllu Hondo tiene gente en Cochabamba, el ayllu Matapire tiene en Sicasica. También encontramos que solamente los de Matapire tienen gente en estancias (un 36% del total de ausentes) y solamente los de Hondo tienen dos personas en Molinos. De los ayllus pequeños, según parece por los datos, Chambi envió toda la gente hacia el lago Titicaca y La Paz, en cambio el ayllu Chua los distribuyó entre Potosí, Cochabamba y Oruro.

51 Entendemos, además, que debió existir una sutil distinción entre "huir" y "ausentarse", si bien no podemos establecer aquí con precisión sus diferencias.

La estrategia móvil de los carangas

52 Haciendo un seguimiento a la documentación sobre los crangas, los encontramos en los lugares más diversos. Así en 1683 se registran forasteros de Carangas en **Lípez,** ocupados en bajar sal y vareta para los hornos de los ingenios; allí pastos para su ganado y la mayoría pagaba la tasa a su gobernador (AGN 13 18.6.5, año 1683)[15]. También se encontraba un forastero en Tangatanga, en el **norte de Potosí.** Llama la atención la presencia de una única persona en los pastos de Tangatanga, que, si bien de ecología similar, era un lugar alejado de Curahuara; podría ser motivo de ello que se tratara de un sitio ritual como ha mostrado Gisbert (1987)[16], aunque los datos de Godoy nos dicen que de allí se llevaba carbón.

53 Por otra parte, evidenciamos que en dos ocasiones personas de Carangas se convirtieron en caciques de yanaconas: de La Paz y Oruro. Finalmente, como veremos en Poopó, prácticamente toda la parcialidad de Urinsaya, en 1683 estaba compuesta por ayllus de Carangas. Más tarde un padrón del pueblo Poopó los registra en la orilla oriental del lago

del mismo nombre, donde hay un ayllu Carangas en pleno siglo XIX (ANB Padrón General de la Provincia de Paria. Cantón Poopó año 1842).

54 En cuanto a las tierras de valle, recordemos que en tiempos del gobierno inca habían recibido algunos suyos en el valle de Cochabamba; Huayna Capac les había repartido suyus ubicados en las chácaras de Illaurco, Colchacollo, Anocaraire (tierras dadas para los caciques), y Viloma (Wachtel 1981:49-52). Durante una buena parte del periodo colonial hicieron esfuerzos por mantener su acceso a estas tierras, y a otras que no figuran en la parte del valle estudiada por Wachtel. Estos esfuerzos implicaban distintas estrategias, como movilizar gente para tener una presencia continua en el lugar, controlar y cultivar estas tierras[17].

55 Se sabe que en el valle de Cochabamba compraron tierras de algunos particulares, mediante provisiones reales y otra serie de maniobras legales; en algunos casos se trataba de la búsqueda de no perder posesiones del tiempo incaico, mientras que en otros parecería aprovecharon las circunstancias para avanzar sobre nuevas tierras. Es cierto también, que al mismo tiempo arrendaron algunas tierras a españoles y perdieron algunos accesos.

56 Entre los ejemplos sobre la conservación de sus tierras, tenemos uno en particular de los años 1582 y 1583. Por entonces, los caciques de Colquemarca y Andamarca (Carangas) consiguieron una cédula real sobre las tierras de Colcapirhua - parte de la actual ciudad de Cochabamba, la cual se hizo efectiva dándoles preferencia en la compra o arrendamiento de estas tierras. Pero en 1583 se quejaron ante el Rey porque las tierras de Colcapirhua que eran suyas, se iban vendiendo y arrendando a españoles y otros indios (AMC ECC Vol. 33 f. 17-19v)[18].

57 Establecemos que en 1584 los mismos indios carangas, además de la compra, tomaron en arrendamiento una parte de estas tierras a los indios de Sipesipe[19], quienes a su vez arrendaron a Baltasar Mendieta y a su suegro (ibid). La cantidad de indios carangas no ha debido ser menor puesto que tenían allí una ranchería, cuyo principal por entonces era Lorenzo Vilque. Tenemos así, una pugna entre españoles e indios de la puna, por el control de las tierras más fértiles de los valles de Cochabamba, propias de indígenas de tierras templadas como eran los sipesipe, originarios del valle.

58 En 1593, cuando el arzobispo de Quito realizó la composición de tierras en el valle, los caciques de Carangas, conjuntamente con los de Quillacas, adquirieron las tierras de Chulla como vimos en el capítulo VII. Los argumentos por su parte, de los españoles en contra de los carangas, hacen referencia a su forma independiente de vida:

> ..que los indios que residen en el dicho **asiento de Colcapirhua son indios forasteros y naturales de la sierra,** los cuales para su sustento y para el proveimiento de los caciques y para sus registros tienen suficientemente las tierras que han menester que son las que compraron a don Fernando de Zarate y a doña Luisa de Bivar su mujer, y que los indios que están en dicha chacra es conciencia dejarlos estar en ella a causa de que todo el año están ocupados en borracheras y otros vicios sin que sacerdote ni otra ninguna persona esté entre ellos… [porque] están fuera de reducción careciendo de doctrina y policía *(Ibíd. f. 3v).*

59 Es importante señalar que Carangas tuvo una política particular respecto a su manera de insertarse en el sistema colonial y de mercado. Por ejemplo, las autoridades étnicas van cumpliendo sus roles de manera rotativa, no encontrándose las constantes pugnas entre las líneas cacicales que se observan en Pacajes o Quillacas; posiblemente esto se deba a la menor cantidad de tierras individuales y familiares en forma de haciendas, que

acapararon los otros linajes y por tanto menos intereses en conflicto. Esto no debiéramos entenderlo como que los naturales de Carangas no participaran del sistema mercantil; si bien al mismo tiempo que en ciertos espacios participaron por iniciativa propia, también en otros lo hicieron de manera obligatoria, pero siempre articulándose a través de la circulación y sobre todo con su ganado. Se observa que los carangas ingresaron/ entraron activamente al sistema minero, entre otras cosas por el reconocimiento de parte de las autoridades coloniales de su capacidad de transporte y la calidad de sus llamas. Ellos fueron los que tempranamente se encargaron del acarreo de mineral desde el Cerro Rico a los ingenios:

> Bájame cada año, conforme parece por la cuenta de los carnereros y averiguación por el libro de ellos, 2 millones 500 mil quintales; y los indios Carangas que también se ocupan de esto bajan 200 mil quintales de los cuales se pagan un tomín ensayado de baja de cada quintal del cerro al pueblo, que montan las dichas bajas 337 mil 500 pesos *(Descripción de la Villa y minas de Potosí. Año de 1603. En Jiménez de la Espada [1897)1965)*[20].

60 Asimismo, estaban a cargo del trajín de las barras de plata desde Potosí hasta Arica y del azogue desde Arica hasta Potosí[21]. Por tanto su relación con la costa es retomada/ en tiempos coloniales debido a estas labores.

61 En 1606 una carta del licenciado Alonso Maldonado de Torres, presidente de la Real Audiencia, reitera que:

> ... deben mantenerse los indios de mita de los corregimientos de Porco y Carangas asignados al trajín de barras de plata y los azogues entre Potosí y Arica que está a cargo de Juan de Reinoso y el capitán Hernando Jaramillo... Una de las condiciones que se concedieron en el asiento del trajín de las barras de su Majestad y azogues que se tomó con el Capitán Aceituno... para el ¿abiamiento? se habían de dar cierta cantidad de indios de los corregimientos de Porco y Carangas porque sin ellos de ninguna manera se pueden llevar las barras y reales de su Majestad que se despachan de esta caja al puerto de Arica y los azogues que se traen a estos almacenes... algunos de estos indios han ocurrido a esta Real Audiencia para que se les depache provisión para que cumpliendo con la mita no acudan a otros servicios *(AMC ECC Vol. 33 f. 22)*.

62 Este servicio tuvo lugar seguramente por orden de Toledo, pues en 1583 ya lo estaban realizando. En el documento se subraya que se trata de un servicio que era una costumbre antigua, pero que deberían pagarles sus jornales porque si faltaran el daño sería irreparable (ABNB Minas 5 N° 495 1606 f.1). Se reconoce también que el esfuerzo de transporte implicaba una mayor explotación a los indígenas involucrados en éste (ABNB Minas 4 N° 290 f. 1 –1v)[22]. La Real Audiencia estaba conciente de su aporte y expresaban que si se les quitaba las tierras de Cochabamba, los Carangas, "*vendrían en gran disminución y no podrían acudir a labrar ni beneficio de las minas e ingenios de la villa de Potosí ni al trajín y acarreo de las barras y azogue ni el servicio de tambos...*" (AMC ECC Vol.33, f.6)[23].

La élite indígena de Carangas

63 La intensa movilidad y el contacto con sociedades diferentes a la suya promovieron interesantes transformaciones de la sociedad de Carangas. Un documento del Archivo Nacional de Bolivia del año 1677 revela que para entonces había en los pueblos de Carangas una élite indígena letrada y muy relacionada con Potosí. Creemos, sin embargo,

que esta no era una particularidad de Carangas únicamente, porque existen datos sueltos de autoridades indígenas y habitantes de los pueblos que también sabían escribir y leer.

64 Esta élite se preocupaba por cuidar que los lazos de los ausentes no se rompieran y por ende que mantuvieran sus responsabilidades para con la comunidad de origen; no obstante, se trataba de una preocupación que no siempre contaba con la aceptación de los parientes lejanos[24], es decir, por quienes se ausentaban. Estas rupturas parece que se dieron más fácilmente en las generaciones que se fueron siendo niños, o en aquellos que ya no nacieron en las provincias de origen de sus padres, sino en pueblos, asientos o haciendas[25].

65 El caso del hijo de Francisco Siñani, que fue a Potosí como enterador de la mita llevando a sus cinco hijos[26], es un ejemplo seguramente entre muchos otros. Luego, algunos de los hijos que se quedaron intentaron evadir las obligaciones con la comunidad; sin embargo, dada su buena ubicación en la sociedad chuquisaqueña porque sabían leer, escribir y conocían los manejos legales[27], sus servicios no eran los de un mitayo o un tributario común, sino los de encargado de los negocios y de los "censos"[28].

> Don Andrés Yavi le mandó fuese defensor y no saliese de Chuquisaca por ser capaz para ayudarle en algunos negocios y que asimismo le suele nombrar dicho donjuán Yavi a Matheo Yavi por capitán enterador y obligarse a ello y al tiempo necesario replicarle de que estaba pobre y que por esta causa lo suelen dejar y que como no ha servido a su Majestad (*Ibíd.:* f. 8v).

66 Pero en momentos de crisis, la comunidad requería de su aporte haciendo las veces de enterador de mita. El documento de 1677 contiene varias cartas entre los caciques y Matheo Joseph Yavi, que está en La Plata donde trabaja como *cerero,* y según como la declaración de testigos expresa:

> Don Martín Yavi, don Andrés Guanea, Donjuán Fernández y Hernando Cochia caciques principales y gobernadores de este pueblo de Corquemarca de la parcialidad de Samancha en nuestros nombres y del común parecemos ante VMd en la más bastante forma que a nuestro derecho convenga por no haber de presente otro juez ante quien poderlo hacer. Y decimos que para que se verifique nuestra verdad y justicia en que *Matheo Joseph Yavi residente en la ciudad de La Plata es nuestro sujeto por serlo de este pueblo y aillo de Caracollo, hijo legítimio de Francisco Siñane y de Catalina Canu* de los aillos de Caracollo y Cupiasa que siendo actualmente principal enterador de la Real Mita hicieron ausencia por cuya causa dicho Matheo Yavi niega ser de este pueblo y porque a nuestro derecho conviene el que V Md. Examine a Bartolomé Layme testigo principal. Entonces una desvinculacion se percibe que ya tuvo lugar en la ultima parte del s. XVII. En este caso, sin embargo, estamos hablando de miembros de la élite local, para que con ella parezcamos ante su A [ilegible] a pedir lo que nos convenga pues es justicia que pedimos y juramos en debida forma y para ello...
> (Firman) D. Martín Yavi, D. Andrés Guanea, Hernando Cochia Juan Fernández (ABNB EC. 1677.1, f. 8. El subrayado es nuestro)[29].

Toledo[30]

67 En 1688, fray Nicolás de Loayza muestra que Toledo se ubicaba entre el pueblo de Challacollo, que era de los urus, y el camino a Carangas, que constituía otra provincia. Aunque Challacollo y Toledo pertenecían a la provincia de Parias, ambos tenían su propia jurisdicción, las cuales, según Loayza estaban divididas *por un zanjón que llamaban Casiquipata.* Mientras el sector más húmedo era de los de de urus de Challacollo, la parte

más seca era de los casayas de Toledo. Su territorio constaba de varias estancias de ganado, que cobraban vida en los correspondientes rituales, como vimos en este capítulo.

68 La visita de La Palata en la villa de Oruro da una información desconcertante; solamente unos cuantos indios de Toledo están en ella. Algunos bajadores de metal, un par de zapateros, algunos albañiles y muy pocos arrieros. Los más, nuevamente, no hacen referencia a su oficio; es decir que, o bien la población estaba en Oruro de manera eventual y se empadronó en su lugar de origen –hecho posible porque estaba muy cerca de la villa–, o estaba en otras partes y no necesariamente en la villa.

La Visita de La Palata en Toledo

69 Veamos, entonces, cuál es la información de la Visita en el pueblo de Toledo. En primer término, ésta revela que de los ayllus registrados en 1575, los cinco de hanansaya seguían siendo los mismos, mientras que en la parcialidad de L rinsaya uno ya no figura: el ayllu Caricari –si bien, dado el deterioro del documento, podría ser un problema más bien de la fuente-. La organización del pueblo respetaba la división Hanansaya/Urinsaya.

Cuadro N° 18. Ausentes del pueblo de Toledo según la Visita de La Palata (1684)[2]

Parcialidad	Lugar residencia	Provincia	Número tributarios	Observaciones
Hanansaya	Sepulturas e ingenios de Paria	Paria	No indica	
	Sicaya	Cochabamba	5 8 *ausentes*	*residen en sus propias tie-rras*
	Pueblo de Tapacarí	Cochabamba	4	
	No indica	Carangas	No indica	*que viven y residen*
	No indica	Porco	3	*que residen*
	No indica	Lípez	4	*que están ausentes*
	No indica	Pacajes	1	*ausentes*
	En la villa de Potosí		14	*ausentes*
Urinsaya	Sicaya	Cochabamba	10	*indios originarios… que residen y viven … por tener tierras propias y molinos de comunidad*
	Quillacollo	Cochabamba	23	*que viven*
	Villa de Potosí		27	*Están cumpliendo con su obligación*
	Estancia Icllota	Sicasica	4	*que viven*
	Asiento de Carangas	Carangas		que viven
	No se sabe dónde están		7	

70 Se observa que de la parcialidad Hanansaya del pueblo de Toledo, se habían dirigido a diferentes lugares[31]; un grupo residía en la provincia de Paria *los que ha empadronado el corregidor de la villa de Oruro en los parajes de Sepulturas, Paria y sus ingenios.* Por lo general se trataba de grupos de pocas personas, entre una y cuatro, excepto el caso de Potosí a donde fueron doce indígenas y el de Sicaya a donde se encontraban trece, (cinco que parecen residentes, además y ocho más que figuran como ausentes). Pero si vemos el registro de Sicaya, encontramos que en el repartimiento de Toledo en 1575, ya habían allí cincuenta tributarios, que pagaban su tasa junto con todos casayas que sumaban 823, pagando 5.747 pesos (Cook, Noble David, 1975).

71 Por otra parte, al pueblo de Toledo llegaron unos pocos pobladores como *arrimados.* A la parcialidad de Hanansaya, llegaron dos individuos de Carangas y tres más cuyo origen dicen no conocer; ninguno de ellos pagaba tasa.

72 Los de Urinsaya tenían una estrategia similar aunque con algunas particularidades. En primer término los lugares eran menos diversificados y la cantidad de forasteros que iban a otras partes formaban grupos un poco más numerosos. Además, los lugares mayormente poblados, como Sicaya, Quillacollo y Potosí, eran sitios donde las comunidades tenían recursos propios y sabemos también que las tierras de Sicaya eran suyas desde tiempos incaicos. Por ejemplo, en Quillacollo encontramos que tenían tierras *nuestras de comunidad* y en la villa de Potosí algunas casas, como veremos más adelante. Los de Urinsaya tenían además tierras linderas con Quillacollo en la provincia de Cochabamba, en: Machacamarca y Potopoto (AGNA 13.18.43 f.65).

73 Parecen tener una mejor situación los de Urinsaya, a quienes pretendían quitar las tierras otorgadas por el capitán Inca Casiri Capac. Recordemos que en tonces los llamaban ricos por estar más articulados al trabajo minero y contar con más ganado[32]. Un registro censal más tardío (1786), además anota las siguientes tierras de propiedad casaya, donde algunos pobladores vivían permanentemente y otros se dirigían en tiempos necesarios (por ejemplo, para las cosechas):

- Tierras en chichas, tierras Colome, linderos con el pueblo de Toropalca
- En Porco tierras de Vaicaya
- Tierras de Copcara en Porco
- Tierras de Sauma y Tontoco en provincia de Paria, pagan mita y tasa
- A 3 leguas de Oruro estancia Amache Uma
- En provincia de Paria, pegado a este pueblo, un pedazo de tierra Caba-chuco que se ha apoderado de ellas Antonio Gómez, donde tiene una barca que hace muchos agravios
- En provincia Caracollo Atitiquillarani que está poseyéndolas por nosotros el patrón de [ilegible] comunidades de la provincia de Paria
- Casas en este pueblo y las que tenemos en la villa de Potosí están vendidas a Mateo Mendoza por la plata que él suplió de la Real mita de este pueblo
- Cuatro casas en la villa de Potosí que las posee un español llamado Ignacio Sillero, por la plata de la mita
- Una casa en la villa de Potosí, que la posee un indio llamado don Blas Quispe
- Todos las demás casas y ranchos que tenemos de Potosí, las han vendido los gobernadores pasados.
- Estancia de Iru-uma y Condorchinoca, jurisdicción del pueblo de Paria (**AGNA** 13 17.1.4 año 1786).

74 El registro de la parcialidad de Urinsaya tiene un encabezamiento que resalta las características de su territorio, totalmente ligado a la villa de Oruro:

> Memoria y padrón... de los indios que residen en la villa de Oruro que los han numerado y empadronado el Corregidor de la villa de Oruro con todo su territorio, ingenio, fundiciones, trapiches de este pueblo de San Agustín de Toledo... son todos cinco ayllus de la Parcialidad de Urinsaya (AGNA 13.18.4.3 f.56v[33]).

75 En conjunto, ambas parcialidades de Toledo tenían gente en otras zonas, pero muy pocos en calidad de “ausentes”; en buena parte los lugares donde iban coinciden con los lugares donde tenían propiedades. Los indios casayas eran más bien una suerte de colonos que cumplían sus obligaciones con la comunidad de origen, tal como, por ejemplo, los de Sicaya, que cumplía con mita y tasa. Y si no estaban en esta calidad –por lo menos los

registrados en los documentos-aunque estuvieran lejos, seguían unidos por lazos de reciprocidad a sus lugares de origen. De este modo, al tiempo de iniciarse las rebeliones del siglo XVIII, por ejemplo, los indios forasteros de Toledo que estaban en Lípez tributaban en Sicaya-Cochabamba en 1780 (AJP sn). Constatamos nuevamente aquí una forma de control vertical reconstituida en tiempos coloniales.

¿A dónde se dirigieron los casayas?

76 Los lugares que atraían a la mayor cantidad de población eran los ingenios y minas, sobre todo los más cercanos. También las tierras de valle, particularmente las que eran de propiedad comunal y las estancias de ganado, tanto en la misma provincia de Paria como en lugares más ligados a los valles cercanos. Incluso, aunque en menor medida, se movilizaron hacia lugares lejanos aunque de características similares: ingenios y minas en Lípez, Pacajes y por supuesto, Potosí y Oruro.

77 Por supuesto que los caciques de Toledo debían tener un lugar establecido, tanto en Potosí como en Oruro. Encontramos que en 1622 los capinotas y casayas (que conformaban juntos al grupo de los soras de Oruro) estaban, según las escrituras notariales de Potosí en la parroquia de San Bernardo. A su vez, en 1661 el cacique de Toledo, Domingo Canaviri, compró de Mariana de Contre-ras "… unas casas de vivienda y morada que tiene en esta villa [de Oruro] en el barrio del matadero, camino de Challacollo con una tienda de pulpería que hace esquina que colinda con casas de doña María Calero y un solar de Fernando Gómez. En 295 pesos" (AJO RE año 1659-1661f. 895).

78 La situación no ha debido ser muy distinta a la que se conocerá más tarde en 1753, cuando se registraron en Toledo 762 indios tributarios, 532 de Hanansaya y 227 de Urinsaya, más tres tres *chasqueros.* Además habían 41 personas ¿sirviendo en las estancias del convento. También su gobernador seguía controlando a una importante cantidad de *sus indios* que *paraban en dicha villa pertenecientes al dicho mi pueblo* (AJP N° 719 año 1766 f.2)[34].

79 La información recabada muestra que los indios de Toledo estaban dispersos en muchos lugares, aunque preferentemente en los sitios cercanos a la villa. Ahora bien, es evidente que su capacidad de articularse al sistema colonial implica la combinación de otros factores y no únicamente su particular capacidad de moverse. Por ejemplo, habría que destacar la habilidad de sus autoridades de no perderse en pleitos por sucesiones y posesiones particulares, sino por el contrario el haberse mantenido bajo los términos culturales comunales. El haber conservado sus tierras de valle en Sicaya hasta el periodo republicano, así como la constancia en el pago de tributos a lo largo de todo el periodo colonial –según vimos en un capítulo anterior–, nos permite evaluar su capacidad de adaptación al sistema colonial sobre la base de una combinación inteligente de tradición e innovación.

Challacollo

80 Challacollo era la población más importante de la región noroccidental del lago. Se encuentra cercana al lago Uru-Uru, que es una suerte de continuación del Poopó, pero más próximo a la ciudad de Oruro. Originariamente pertenecía a los urus, a los cuales se agregaron algunos soras reducidos en este pueblo por el encomendero Aldana.

> Challacollo dista de esta villa de Oruro tres leguas largas a la parte del sur. Antiguamente era pueblo grande y tiene el convento de Nuestro Padre San Agustín, en que asisten el reverendo padre prior del convento patrón y administrador de las comunidades, hospital y obra pía... Habrá en el pueblo como ciento veinte casas, poco más o menos, en que se incluyen la casa del Corregidor, la del Gobernador y otras dos o tres de algunos caciques principales. Las demás son pobres chocitas porque es gente muy desdichada y pobre.... Delante de este pueblo de Challacollo está una laguna a la parte sur, llamada laguna de Challacollo... y es la que desagua la de Chucuito por el río que viene desde el Desaguadero hasta dicha laguna (Loayza [1688], en Pauwels, 1996: 68-69).

81 Ya en 1618 había preocupación por la baja poblacional de los urus de Challacollo y se hizo un padrón cuando era su gobernador Diego Challada: "Por la mucha merma que hay de ellos, mediante el intérprete Lucas Villegas que entiende y habla bien la lengua de los indios" (AGN 13 18.4.3).f.21) –entendemos que se trata a de la lengua uriquilla-. Pero aquí se limitaron a anotar a los *cimarrones* sin preocuparse de su movilidad, o averiguar desde hacía cuánto tiempo ni el carácter de su ausencia, como sí lo harán más tarde en la Visita ordenada por La Palata.

82 El padrón de Challacollo del año 1682 es más detallado que el de 1618. Refleja sobre todo la movilidad de los pobladores urus, quienes se habían dirigido preferentemente a lugares donde abundaba agua, como los molinos e ingenios. Según este padrón se dirigieron a estancias de la provincia de Paria (su propio territorio), fundiciones en las cercanías de Oruro y a la propia Villa. También a Potosí, a los molinos de Arque, así como a Capinota, Pacajes y Charcas. Una buena cantidad de urus de Challacollo se encontraba en el valle de Cochabamba, en unas 10 haciendas tanto de particulares como de algunas monjas. Si bien estaban en Sicaya, se encontraban en la hacienda que había en este pueblo. Una sección del padrón anota a *originarios de Challacollo que asisten a Cochabamba en servicio de españoles.* Se anotaron muchas haciendas y chacras, entre las que destacamos:

- En los molinos de Quena
- En la estancia de San...[ilegible//roto]
- En la hacienda de San Juan...[ilegible/roto]
- En la chacra de Chusbamba
- En la hacienda de Camacho
- En la hacienda de Punata
- En Clisa al servicio de las monjas
- En Tapacarí
- En el pueblo de Arque
- En la estancia de Quinzacheta
- En Pacajes en la estancia de Chilaguala al servicio del gobernador Juan Apasa
- En la hacienda y estancia de Cañona en servicio de los padres de la Compañía de Jesús y de su colegio de la Villa de Oruro
- Varios en la provincia de Chayanta, siempre al servicio de alguien.

83 Vemos que a este territorio llegó una mayor cantidad de forasteros que a las tierras de los pueblos pastoriles. A Challacollo llegaron desde Azángaro, Taraco, Canas y Canchis, La Paz, Zepita, Condesuyu y Coroma, así como 16 urus de Corquemarca (Carangas) y una cantidad de personas denominadas *vagabundos* (AGNA 13 18.4.3)[35]. Lo notable es que en este proceso, los forasteros taracos que figuraron en el año 1683 van a desaparecer como tales de los registros; primero anotados como agregados, para luego en un padrón del año 1726 dejarse establecido explícitamente que en adelante se los anotará como *originarios* y

se irán convirtiendo paulatinamente en miembros plenos de la comunidad. De este modo en un padrón de año 1 764 la mitad Urinsaya ha sido reemplazada por dos nuevos ayllus: Tinta y Taraco (Wachtel, 2001: 481).

84 La lectura que realiza Pauwels acerca de este proceso es que los urus fueron perdiendo tierras y pasando al servicio de la sociedad dominante (Pauwels, 1996). Al mismo tiempo, vemos nosotros que esta migración tenía como contraparte la ocupación de su territorio por parte de forasteros. Sin embargo, los de Challacollo tenían tierras en Cochabamba, particularmente en Charamoco, y también en otros lugares, como por ejemplo en el asiento de Itapaya en la jurisdicción de la Villa de Oropeza. En 1646, don Diego Challapa, cacique de Challacollo, tenía allí una chacra llamada Chatacano. Los indígenas que trabajaban allí lo hacían en calidad de yanaconas. Algunos eran de Urinsaya y otros de Hanansaya, distribuidos por ayllus, como si fuera yanaconas del sistema inca. Es decir, cada parcialidad entregaba una cantidad de yanaconas a su cacique. En el registro dicen explícitamente que pertenecen a sus caciques de la puna. Algunos de estos trabajadores nacieron en la chacra o fueron cuando eran muy pequeños, pero otra cantidad se encontraba en el lugar desde hace solamente algunos años (dos o tres); lo que parece mostrar una población que se renovaba con cierta frecuencia o se estaba organizando recientemente (AJP N° 25, año 1646)[36].

85 Aunque los urus han sido reputados como nómadas del agua, moviéndose siempre en busca de recursos de los lagos y ríos, su movilidad era radicalmente distinta a la de los pastores. Incluso parecería que una vez incorporados a la sociedad colonial se encontraron inermes ante el nuevo sistema y fueron de los grupos más afectados. Cuando se observa la Visita hecha por la Palata en un espacio uru, como era Challacollo, se evidencia que los uru ya no se trasladaron a lugares propios (como parecería fue la norma de los pastores), sino a lugares donde estaban al servicio de la sociedad dominante o en calidad de yanaconas de sus propios caciques. No debemos olvidar aquí la posibilidad de que el cacique de los urus de Challacollo hubiera sido en realidad de origen sora.

86 El otro lado de la medalla es que los espacios urus, comparativamente, fueron los que permitieron el asentamiento de más población forastera. Ya no por ser atractivas económicamente, como sí lo eran las minas, ingenios y ciudades, sino por ser espacios más débilmente controlados por los originarios. El ejemplo más claro al respecto es el hecho de haber sido posible la implantación oficial de los taracos como un ayllu originario.

Estancias de Guancané y Pazña[37]

87 Las estancias eran importantes extensiones de tierra dedicada pastoreo. También fueron espacios donde la población se dirigía y se establecía lejos de su lugar de origen. Se trata de una situación menos conocida, por ejemplo que las de las haciendas de los valles, pero particular de la región orureña por sus características pastoriles. En la provincia Paria habían muchas estancias, relativamente cercanas a la villa de Oruro, algunas de ellas pertenecientes a la obra pía de Aldana y administradas por los agustinos de Challacollo, como vimos en el capítulo anterior.

88 *Burguillos* era una de ellas, con 12 a 14 pastores, más sus ayudantes tanto de Toledo como de Challacollo (Loayza [1688], en Pauwels, 1996: 74). Se ubicaba a tres leguas del pueblo de Challacollo en dirección a Sicasica, es decir hacia el norte. Los agustinos pagaban sus tasas

a sus curacas. Todavía más hacia el norte estaba la estancia *Huancarama,* también del convento de los agustinos. En las administrando la movilidad cercanías cerca del asiento de la Joya, habían otras pequeñas estancias de españoles y "en toda la provincia, digo rivera del asiento de la Hoya, Sicasica y la comarca de la villa de Oruro, en las estancias de los españoles, tienen los curacas de Challacollo repartidos algunos indios suyos para pastores y otros ministerios de quienes cobran sus tasas reales" (Loayza [1688], en Pauwels, 1996: 74-75).

89 En la orilla oeste del Poopó, camino hacia Potosí, se encontraba la estancia de *Santo Tomás,* también de la obra pía, llamada *de las comunidades* que tenía más de tres leguas de extensión (Del Río, 1996: 254); como en las otras acudían al cuidado de ganado indios de Challacollo *pastores y sus ayudantes, con sus mujeres e hijos.* Los agustinos también pagaban sus tasas a los curacas de Challacollo. Cuatro leguas delante de Santo Tomás la estancia *Caravi,* de un español particular, donde también trabajaban indios de Challacollo, que en aquel entonces los asiste el cura de Poopó. No obstante, en la estancia Caravi tenían también sus vacas los caciques de Challacollo (Loayza [1688], en Pauwels, 1996: 75).

90 Hacia el sur, se hallaban las estancias de *Guancané y Pazña,* es decir, se ubicaban en el camino de Oruro a Potosí, pero además orientadas hacia las tierras más cálidas de los valles de Cochabamba. De ellas revisamos la información de la visita de La Palata. Se trata de estancias de particulares, en este caso de propietarios españoles, donde se acogían los indios en calidad de *arrimados y arrenderos.*

91 Esta particularidad de los arrenderos se había visto sobre todo para Cocha-bamba (Larson, 1992), pero hemos constatado que igualmente ocurrió en Oruro. En este caso parece algo particular, algo así como el resultado de una negociación entre españoles e indígenas, unos para tener mano de obra y los otros para tener tierras. Pero también eran parte de los bienes de comunidad que tenían bases en las ordenanzas de Toledo y en la obra pía de Aldana.

92 En la memoria de las tierras que hacen los caciques soras en 1593 no figuran estas estancias y en la lista de los bienes de la obra pía que dejó Aldana sólo figuran algunas: la de Santo Tomás, Caricari, Guancarama Chacahuyo Sacabamba, Achamoco, Quiquioma, Umapunco, Artita y Guacarani, que se compraron hacia fines del siglo XVIII sin ganado por un valor de 10.000 pesos (*Ibid*.).Los urus en Santo Tomás y los casayas en Caricari (Del Río, 2006: 138-140, 253-256).[38]

93 Los documentos revisados nos permiten conocer que *Guancané* era una estancia de españoles, ubicada desde el altiplano orureño hacia el valle de Co-chabamba, pues en la Visita de la Palata se dice que era lindera con tierras de Pazña. En 1652 el dueño era Pedro Escobar, vecino de Oruro. Esta estancia había sido adquirida en el año 1645 por la composición que hizo Joseph de la Vega Alvarado, como vimos en el capítulo sobre Oruro y los soras. En 1683 el dueño era el maestro Bartolomé de Áblaos (AGNA 13 8.4.3 f.35). Algunos años más tarde, según el padre Loayza, en 1688 los curacas de Challacollo habían repartido indios para ser pastores de ganado, pero a diferencia de otros casos, recibían el pago de sus tributos (Loayza, en Pauwels, 1996). En la estancia de Guancané a fines del siglo XVIII (1789) se criaban burros, donde algunos indios tenían allí su tropa (AJP S/N). De este modo, aquí y en muchos otros documentos locales, observamos que a fines del XVIII era común que los indígenas tuvieran burros y muías en estancias de españoles.

94 Por su parte, *Pazña* estaba ubicada en el camino hacia Poopó, en pleno altiplano, siendo posible que se ubicara en el antiguo territorio uru[39]. En el año 1683 pertenecía a doña

María de Montalvo (AGNA 13 8.4.3 f.35). Según fray Nicolás de Loayza, sus habitantes eran urus originarios de Challacollo, pero tenía un propietario –seguramente español– que pagaba la tasa de éstos a su curaca.

95 Encontramos entonces algunas constantes: por una parte, la temprana pérdida por parte de la población uru del dominio de sus tierras; por otra, la presencia de personas provenientes de muchas partes del altiplano: Carangas, Sicasica, Asillo y Azángaro, Charcas, Porco, Pacajes y Chuchito –tal y como vimos en el caso de los taracos en Challacollo–; y finalmente, información más tardía (1786) nos muestra como estrategia comunal al alquiler de tierras en las estancias, como una forma de no perder del todo el acceso a las tierras que estaba en manos de los sectores dominantes de la sociedad:

> ... tenemos por costumbre asentada en la dicha Estancia [de Sorasora] contribuimos al patrón de ella el importe de 22 arriendos que compartidos en general poseemos con el fin de hacer nuestras siembras y que subsistencia tengan nuestros cortos ganados. De igual modo tenemos por obligación dar al año un torillo y dos cargas de carbón al Convento de Nuestro Señor de Santo Domingo de esta villa... [y] por muchas festividades y Pascuas a los patrones hay cargo preciso de darles dos torillos a esto se carga las pesadas obligaciones... (AGNA 13 17.1.4 f. 1v).

96 Otros ejemplos de arriendos en estancias, como en Tangalliri (también del siglo XVIII), son la muestra de la desvinculación que para entonces caracterizaba a algunos miembros de los ayllus. Esta desvinculación convertía a los indígenas en pastores caravaneros, sin otra alternativa de vida:

> ... como somos indios particulares no tenemos tierras como los indios originarios de comunidad, solo por unos cortos ganados de la tierra estamos aquí por vía de arriendo... (AGNA 13 17.1.4 f. 74).

97 Uno de los forasteros sostuvo: “Somos herbajeros... no hemos tenido ni una planta de chacra, solo en transitando en mis viajes estoy recaudando a mis reales tributos...”.

98 Desde el punto de vista del estado colonial, se los clasificaba como *vagos:* “Originarios sin tierras y algunos forasteros que por lo mismo que no las disfrutan estrictamente se llaman todos ellos vagos, como gente sin arraigo” (AGNA 13 17.1.4 f. 1)[40]. A pesar de esta desvinculación, se quejan porque deben pagar tributo, al patrón y a la iglesia. Se trata, de un grupo que ha incursionado en actividades urbanas de tipo artesanal o comercial, como fueron los yanaconas del Rey en Potosí.

99 Si bien vimos que las estancias actuaron como polos de atracción de población, igualmente lo fueron también las haciendas. Aunque Oruro no fue una región particularmente hacendada, encontramos una importante cantidad de propiedades. Podemos sobreentender que allí también llegó la población. Las haciendas o *arriendos* que aparecen registradas, en documentación posterior, en 1786 en Oruro son:

- Hacienda de Sillaota
- Arriendo de Caquingora
- Arriendo de Saranca
- Arriendo de Ancasi
- Arriendo de Ancotantga
- Arriendo de Caachaca
- Arriendo de Toloma
- Hacienda de Ataraque
- Hacienda de Atita
- Estancia de Ocotavi y Untavi

- Hacienda de Lequepalca
- Hacienda de Micayani
- Hacienda de Calapata y Tholoma
- Hacienda de Sorachaachi
- Hacienda Sacasaca
- Hacienda Canto
- Hacienda Challapampa
- Hacienda San Juan
- Hacienda Conchiri
- Hacienda Chungara
- Hacienda Obraje
- Hacienda Aguascalientes
- Hacienda Cullcupampa
- Hacienda Calaguaylla
- Hacienda Tolapampa
- Hacienda Cachicachi
- Hacienda Guaidaña
- Hacienda Hachuuyo
- Hacienda Calacala
- Hacienda Guañapata
- Hacienda Mollepongo
- Hacienda Iquilla
- Ingenio de Vinto
- Ingenio de Sorasora
- Ingenio de San José
- Ingenio de Altaña
- Hacienda de Aguacaliente (en viceparroquia Sepulturas)
- Hacienda Tayaquira
- Hacienda Bombe *perteneciente a la comunidad de Chayanta y arrendada a los tributarios de este partido*
- Asiento y fundición de Huanuni
- Asiento y mineral de Antequera
- Hacienda Avicaya

Poopó[41]

100 El asiento minero de Poopó es uno de los lugares cuya historia puede sintetizar algunas tendencias de la movilidad poblacional en la región de Paria en el siglo XVII. Es importante que se trate de un asiento minero puesto que sigue la tendencia de estos lugares como polos de atracción de población. Se trataría de un verdadero sitio multiétnico, constituido en tiempos coloniales, siguiendo un proceso iniciado por los incas; ya Aldana en la década de 1550 se refiere a la venta de Poopó, como si fuera un sitio establecido, con antigüedad.

101 Es importante tener presente las características de este asiento minero. No sabemos a ciencia cierta a qué grupo inicialmente perteneció el territorio; si de los urus o de los soras de Tapacarí. De cualquier forma, tanto los soras de Tapa-cari de los valles, como los lacustres urus, tuvieron dificultades en conservar su territorio. Otro elemento importante

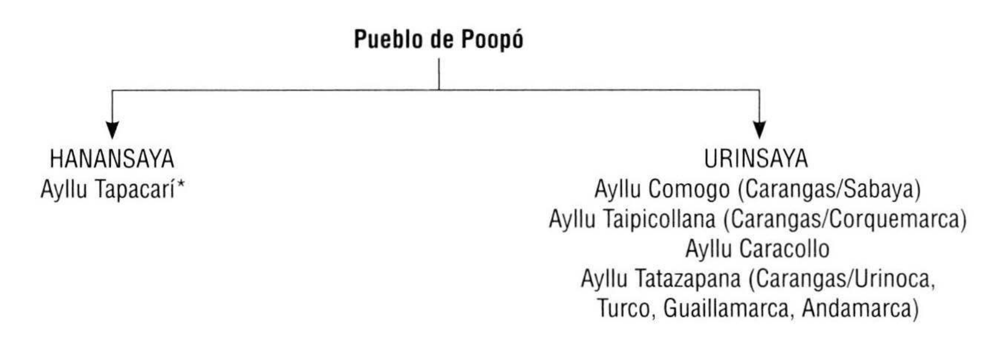
es su ubicación estratégica en el camino que va de Oruro a Potosí. Además se trataba de un asiento minero que requería de insumos y podía dar trabajo a población nueva.

102 Uno de los datos más tempranos referidos a Poopó se encuentra en la *restitución* que hizo en 1557 el encomendero Lorenzo de Aldana, cuando se hallaba muy enfermo en la ciudad de Lima. Desde allí hizo una donación a los indios de Paria de un molino en Sicaya, dos ventas o tambos, una en Sepulturas y otra en Poopó (Del Río, 2005: 224). Esto quiere decir que Poopó era ya un sitio de descanso en la década de 1550 y bien pudo haber sido un tambo incaico que en tiempos coloniales se transforma en una Venta.

103 Al tratarse de un lugar desprotegido y débilmente controlado por su población originaria, pensamos que fue atractiva para otros indígenas culturalmente más agresivos[42]. El año 1684, en la Visita de La Palata, ya se había fundado un "pueblo nuevo nombrado Poopó sobre la base de una reducción de 40 indios Tapacarís, originarios de Cochabamba, aumentados con 161 indios de todas las provincias con obligación de mita". Tenía una capilla anexa al pueblo de San Agustín de Challacollo (Pauwels, 1996: 60).

104 Según la Visita de La Palata, en 1683 había en el asiento de San José de Poopó, indios de la provincia de Carangas, de distintos lugares: de Sabaya, Curaguara de Carangas, Corquemarca, Huachacalla, Totora, Orinoca, Turco y Andamarca. Asimismo de la provincia Pacajes y Omasuyus, Chucuito, Charcas, Sica Sica, Caracollo, Capinota, Canas y Canchis. Además había *yanaconas del Rey*. También otros indios que no conocen cacique ni gobernador (AGNA 13.18.4.3). De este modo, en el año 1683 Poopó aparece organizado de la siguiente manera:

Diagrama N° 14



* Provincia de Cochabamba que asisten a la provincia de Paria por tener tierras propias... en el asiento de Poopó. El cacique de Poopó, don Ignacio Martín de Loyola, es de este ayllu.

105 Los que aparecen como *originarios* de Poopó eran los de Tapacarí, probablemente soras de Tapacarí en la parcialidad de Hanansaya. Este hecho señalaría una pertenencia de este asiento a ellos originariamente, que lo controlaban desde las tierras bajas estableciendo un control vertical inverso al del modelo de Murra. Por su parte, en la parcialidad de Urinsaya el resto de los ayllus eran de la provincia Carangas, a excepción de los de Caracollo, que probablemente también eran soras. Además de estos *originarios* había *forasteros* de diversos lugares:

> *Pacajes:* Curahuara, Calacoto, Viacha, Santiago de Machaca, Caquiaviri, Caquingora.
> *Umasuyus:* Pucarani, Copacabana, Guarina.
> *Asillo y Azángaro:* Azángaro, Taraco, Saman Ayaviri.
> *Chucuito:* Pomata.
> *Charcas:* Chayanta, Aymaya.

Caracollo: Sicasica, Ayoayo, Calamarca.
Cochabamba: Capinota.
Canas y Canchis: Canquisupa.
Yanaconas del Rey: en "tierras de los tapacaries y no se sabe si pagan tasa o no", pero el documento no indica de dónde eran. Otras personas registradas eran los que *no pagan mita ni tasa ni reconocen cacique ni gobernadores.* En total se anotan 134 tributarios.

106 En el año 1709, el cacique principal del pueblo de Poopó era don Benito Alejandro de Loyola (AJP N° 1230) –40 años más tarde lo será don Gregorio de Loyola (seguramente su hijo)–; como gobernador y cacique principal de Poopó en su testamento (AJP N° 296) nos revela que una parte de sus bienes estaban fincados en la posesión de estancias[43] y en la ganadería, pero que también parte de su riqueza la había obtenido por vía de dote de su mujer[44]. También sabemos que su participación en la economía local estaba marcada por el comercio, particularmente por la venta de vino y coca, preciada hasta el día de hoy por los trabajadores mineros (AJP N° 278)[45].

107 Otros ejemplos del siglo XVIII dan cuenta de que la economía de los indígenas del lugar estaba también fuertemente ligada a la ganadería, como consta en la memoria de bienes de María Ana Nina, originaria de Poopó, del ayllu Pacajes[46]. Del mismo modo en 1772, al sureste del departamento de Oruro, en una de las regiones más áridas, los caravaneros de Salinas de Garci Mendoza declaran que una de sus pocas vías de sostenimiento era llevar sal a los ingenios de Poopó y Sora Sora (AJP N 352)[47], lo cual reafirma la relación pastoreo-mina.

108 Ya en el s. XVIII se asociaron en ciertos casos españoles e indios para trabajar las minas, tal el caso ocurrido en 1741, cuando el indígena Guillermo Ramos se asoció con don Francisco Pérez para explotar un despoblado de la mina nombrada Sacramento, en el asiento de Poopó (AJP N° 1417). Al parecer, las minas no permitían un trabajo sostenido en largos periodos de tiempo, por lo que no es raro encontrar otras minas despobladas (AJO N° 296, f. 4)[48].

109 Son varios los expedientes de mediados del siglo XVIII donde figura cobro de pesos a dueños de minas de Poopó, lo que sería signo de una inestabilidad económica de este asiento[49]. Quizás por esto hubo espacio para que algunos indígenas participaran del negocio de la minería[50]. Sin embargo, como suele ser la lógica minera, siempre estaban abiertas las esperanzas: en 1784 el subdelegado de Paria, le escribe a Ignacio Flores, encargado de reprimir las rebeliones indígenas, que hay indicios de que a tres leguas de Poopó, en el paraje llamado Toraca, hubiera azogue y le remite cuatro piedras para su evaluación (AJP N° 1857 AÑO 1784).

El mercado regional

110 Observamos que la participación en el mercado, que hasta el siglo XVII era preponderantemente una actividad de los caciques, en las últimas décadas del siglo XVIII fue transformándose en una actividad individual. En distintos testamentos aparecen indios particulares comerciando. Por ejemplo en el año 1774, Bernardo Mendoza residente en Poopó dice: "Declaro que debo a un indio nombrado Francisco Coa veinte y media hanegas de trigo a razón de 4 pesos hanega y hacen 82 pesos". A su vez, Coa compra de un vecino de La Paz y de un *mozo orureño* (AJP, 1774). Probablemente, como parte del mismo proceso, en el altiplano orureño fueron creciendo algunos centros cuya función principal era ser

un espacio de intercambio y de grandes ferias periódicas. Es el caso, por ejemplo de Challapata, ubicada en territorio de los quillacas hacia el sur del Poopó:

> Señor protector. Blas Gerónimo, indio tributario del pueblo de Challapata, provincia de Paria....dijo que ahora cosa de tres años más o menos al estar conduciendo a mitierra de la ciudad de La Paz, me propuso en el camino un hombre cuyo nombre ignoro, de que le comprara una tropa de jumentos que llevaba...compré dos hembras a 3 pesos y 4 reales ante testigos... le quitaron el animal por ser robado (AJP N° 1062 año 1797).
> Junto con su ganado de la tierra,] Pablo Acarani, indio originario de este tambo de las Peñas... digo que Mateo Cuisra, indio del pueblo de Challapata y residente en la estancia de Uchusa Avire de su propia autoridad embargó todos mis carneros y los trastes de mi casa suponiendo que mi hijo Sebastián Nina que es un pobre yocalla habría vendido siete carneros hurtados al mañaso del Asiento de Poopó (AJP año 1755).

111 Documentos sueltos del archivo de Poopó, dan cuenta de que un centro importante a fines del siglo XVIII era Challapata; en 1771 la fiesta de San Juan, recordemos que se llamaba San Juan de Challapata, el principal del pueblo de Challapata ayllu Andamarca, hacía negocio vendiendo aguardiente en esa fiesta (AJP N° 1062 año 1771). Posteriormente, este centro se constituyó en sede de una feria muy importante, que como ha estudiado Ramiro Molina (2006) continúa vigente en nuestros días.

Repensando Poopó

112 El proceso que se observa en Poopó es el de una primera disolución de un territorio uru o de los tapacarís, luego apropiado por población multiétnica. Después pasó de ser una Venta a un asiento minero con nuevas oportunidades económicas. Este nicho multiétnico conformado en tiempos coloniales se construyó en un territorio débilmente controlado por su población originaria. ¿Por qué se dio esta situación en Poopó? La explicación, creemos tiene que ver con la combinación de tres elementos. Por una parte, porque se trataba originariamente de tierras de urus o de gente del valle que no tenía la práctica de la movilidad como los pastores. Por otra, porque se convirtió en un asiento minero, lugar de atracción poblacional en el periodo colonial[51]. Y finalmente, que se encontraba en la ruta tan transitada hacia Potosí. Nos parece notable que la reconstitución de un nicho ecológico en tiempos coloniales se hiciera encontrando resquicios legales para establecerse y formar una población originaria. Esta situación podría ilustrar en cierta forma la actitud de pueblos pastores para instalarse en distintos lugares, y en esta zona, particularmente en tierras de los urus. Además nos da una idea más compleja acerca del proceso de composición territorial hasta fines del siglo XVII, que tradicionalmente la historiografía vio como una constante oposición entre indígenas y españoles.

Comentarios al capítulo

113 Al momento de intentar concluir con algunos temas que marcan el problema de la movilidad, tenemos que señalar en primer lugar que la capacidad, o más aún, la necesidad de movilizarse es una condición de pueblos pastoriles. El punto de partida entonces, no son necesariamente las condiciones de exacción colonial (mita y tributo) las que promovieron la movilidad, sino su propia condición de pastores. Sin embargo, a esta su situación se añadieron las obligaciones coloniales, que por una parte incrementaron la

necesidad de moverse, pero por otro dieron nuevas oportunidades en las ciudades, minas, haciendas y estancias.

114 Ahora bien, es complicado no implicar un juicio de valor en esta perspectiva. ¿Hasta qué punto se pude hablar de oportunidades o habría que hablar más bien de una degradación de una situación anterior más favorable. De lo que dan cuenta los datos en las documentaciones es que no se puede sostener una mirada en blanco y negro, sin tonos intermedios. Por una parte, hemos visto a la sociedad aymara y pastoril avanzar sobre un territorio uru (como en el caso de Poopó), lo mismo que tanto aymaras como españoles (si bien ambos términos resulten anacrónicos para el siglo XVI y XVII) fueron avanzando sobre territorio de pueblos de los valles (como en el caso de los sipesipe).

115 Entonces, en el ámbito rural, la historia tiene variantes, aunque a largo plazo en este proceso una creciente población de origen español, aprovechando la movilidad espacial de la población indígena, se fue beneficiando con las mejores tierras.

116 La situación parece un tanto distinta en las ciudades. La Paz, Oruro y sobre todo Potosí son centros que se presentan como lugares de atracción de población indígena por excelencia, donde comenzó a tener lugar una cultura mestiza, enriquecida por muchas vertientes. Claro que, por entonces, el peso demográfico de las ciudades es mínimo a la hora de su evaluación, sin embargo, debido a la propia movilidad, tanto libre como obligada (por la mita, por ejemplo), hizo que las transformaciones culturales urbanas, tanto artísticas como económicas, se difundieran por las provincias.

117 La ciudad, que en la concepción andina debía ser el espacio donde se asentaba la élite, se vio avasallada por la presencia de miles de indígenas que llegaban anualmente con la mita y el comercio a Potosí, a Oruro llegaban principalmente desde su entorno. Vemos entonces a la villa como sitio habitacional, como uso del espacio y construcción social, 'motor' de las identidades nacionales, así como impulsora de la economía y transformadora del entorno. Las ciudades andinas son hijas de la presencia de multitud de identidades de todo el mundo andino y de la cultura hispana acompañada de algunas otras expresiones europeas.

118 Ahora bien, esta articulación entre ambas lógicas económicas y culturales es la que podemos llamar economía étnica. De esta combinación es que se trata la estrategia reproductiva pastoril. Aquella capaz de jugar con las dos lógicas, y no aquella que se encierra en sí misma, que por otra parte, no encontramos ningún ejemplo, ni siquiera en población uru (reputada de ultraconservadora).

119 Lo que vemos, sin embargo, son algunos casos, todavía muy aislados, de gente que se ha desligado de esta economía étnica y se fue incorporando de pleno en una economía mercantil. Es el caso de aquel pastor que revela que ya no tenía lazos con su comunidad o del hijo de cacique caranga que niega sus orígenes porque se ha incorporado cien por cien en la sociedad urbana potosina. Seguramente también algunos casos de los llamados *huidos* en la visita de La Palata. Este proceso de mestizaje y transformación cultural dará lugar a la flexibilidad de las identidades étnicas.

NOTAS

1. Sánchez Albornoz, pionero en el tema, enfoca su trabajo para resaltar aquello que sostenianlas autoridades espanolas: los movimientos poblacionales se deben a los mecanismosde explotacion de los indigenas. El valor de su trabajo no radica solamente en haber sidoinicial, sino que lo acompana de importantes apendices documentales (Sanchez Albornoz, 1978). Mas tarde, **Thierry Saignes** analiza la Visita de La Palata, dentro del analisis de lasfuentes para la demografia y con un amplio marco temporal que se inicio con la reorganizaciontoledana del espacio, luego una numeracion de 1645 ordenada por el virrey Manceraque fue parcial (estudiadas anteriormente tambien por Sanchez Albornoz y Assadourian).Advierte para esta Visita que el criterio de territorialidad adoptado por los parrocos censorestuvo la tendencia a fijar y arraigar a una poblacion forastera inestable; es central estaobservacion de un hecho importante que, como expusimos, creemos tambien fue aplicadapor Toledo. En cuanto a la Visita de La Palata, registra las quejas de varios caciques por laretasa de la Palata, cartas que tuvieron lugar entre 1687-90 por una grave *esterilidad* juntocon deserciones de mitayos en muchas partes. Finalmente, constata la alta inestabilidad delos forasteros que no se quedan en los lugares de llegada. (Saignes, 1987). **Ann Zulawski**, como veremos, se ocupa principalmente de Oruro, lo cual veremos en detalle mas adelante.Por ultimo, para **Wachtel** las migraciones constatadas por la Visita del duque de la Palata*forman pane de ana larga tradicion andina* y son los gobernantes espanoles los que lo hacenpara sustraerse a la mita y al tributo. Pero el censo, segun Wachtel, muestra el desplazamientohacia provincias perifericas como Larecaja, Cochabamba y Yamparaez, que estabanexentas de la mita. Se pregunta en que medida los forasteros conservaron los vinculos consus comunidades. Esta es una pregunta que ya tuvo una respuesta anteriormente por Saignes,quien mostro que los lazos no se rompieron, como inicialmente se supuso. Luego deanalizar el caso de Challacollo (urus), Carangas (pastores) y Ancoraimes (en Omasuyus),la conclusion a la que llega es que a pesar de las diferencias locales, los nucleos originariosfueron los que comenzaron a soportar el peso colonial (Wachtel, 2001: 418-434). No entraen consideraciones para entender cual era esa larga tradicion de migraciones, pero quizasle parece obvio. Thierry Saignes llamo la atencion hace unas tres decadas del lamentableestado de esta documentacion (Saignes, 1987). Actualmente resulta casi imposible accedera algunos de los legajos, porque literalmente se deshacen en pedazos. Habria que intentarprimero hacer una copia digital, pero ademas transcribir y publicar esta fuente de primerorden. Los estudios que se han hecho especificamente sobre esta visita son variados y condistintos enfoques. Si bien algunos de estos son trabajos mas generales que simplementemencionan el tema otros se detienen en la visita con mayor atencion. Los trabajos queconsignamos –agradezco a Ana Maria Presta por ayudarme a completar esta bibliografiason:– Cole, Jeffrey, *The Potosi Mita, 1573-1700.* Stanford: Stanford University Press, 1985. Cap.

6, Administering the Mita, 1680-1700.

– Cole, Jeffrey, Viceregal Persistence versus Indian Mobility: The Impact of the Duque dela Palata s Reform Program on Alto Peru, *Latin American Research Review* 10:1 (1984): 37-56.

– Cook, Noble David, Migration in Colonial Peru: An Overview. En: *Migration in Colonial Spanish America,*David J. Robinson Ed., 41-61. Cambridge: Cambridge Universitv Press, 1990.

– Crahan, Margaret, The Administration of Don Melchor de Navarra y Rocafull, Duque e La Palata: Viceroy of Peru, 1681-1689. *The Americas,* Vol. XXVII (April 1971): 389-413.

3 Evans, Brian M, Census Enumeration in Late Seventeenth-Century Alto Peru: The Numeracion General of 1683-1684. , en *Studies in Latin American Population History.* David J. Robinson ed., 25-44.

Boulder: University of Colorado Press, 1981.
– Evans, Brian M., Descripcion de las Fuentes..., en *Guia de las Fuentes de Hispanoamerica... 1535-1700.* Lewis Hanke ed., 24-31. Washington DC: OEA, 1980.
– Evans, Brian M., Migration Process in Upper Peru in the Seventeenth-Century., en: *Migration in Colonial Spanish America.* David J. Robinson ed., 62-85. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
– Saignes, Thierry, Nuevas fuentes para la historia demografica del sur andino colonial, en *Historia y Cultura N° 12.* La Paz, 1987.
– Sanchez Albornoz, Nicolas. *Indios y Tributos en el Alto Peru.* Lima: IEP, 1978.
– Wightman, Ann....residente en esa ciudad... Urban Migrants in Colonial Cuzco., en *Migration in Colonial Spanish America.* David J. Robinson ed., 86-111, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
– WACHTEL, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XII. Ensayo de historia regresiva.* Ed. El Colegio de Mexico, Fideicomiso Historia de las Americas. Fondo de Cultura Economica. Mexico, 2001 (Primera edicion en frances 1996).
– Zulawski, Ann, Frontier Workers and Social Change: Pilaya y Paspava (Bolivia) in the Early Eighteenth Century., en *Migration in Colonial Spanish America.* David J. Robinson ed., 112-147. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
– Zulawski, Ann, *They Eat from Their Labor. Work and Social Change in Colonial Bolivia.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995. Caps. 3, 4, 5, 7.
– Zulawski, Ann, Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el siglo XVII, en: Harris et alt., *La participacion indigena en los mercados surandinos. Estrategias y reproduccion social, siglos XVI-XX,* CERES. La Paz, 1987.

2. Assadourian considera que los forasteros son *un elemento central en el analisis de la evolucion agraria andina* debido a la perdida de derechos sobre la tierra (Zulawski, 1987: 161).

3. Pensamos en su trabajo *La racionalidad de la organizacion andina,* donde analiza el aprovechamiento de los ciclos de cultivo y ciclos ganaderos, tambien la elasticidad de la asignacion de mano de obra y el uso de diversos pisos ecologicos.

4. *Suplicatoria. Don Mateo Flores Gobernador y cacique principal del pueblo de Salinas de Garci Mendoza.Ano 1758.* Asimismo, unos anos mas tarde, en 1772, tambien el cacique de Garci Mendoza donDomingo Perez explica que los indios deben muchos pesos de rezagos de las tasas "... por laesterilidad de los tiempos, cortas cosechas y calamidades que han padecido... con ocasion delas muchas nevadas y heladas del año pasado y este presente por la epidemia que ha extinguidoa sus cortos ganados de la tierra y apartandose muchos se han aniquilado que habiendo muchamortandad... a lo que se agrega la mucha esterilidad de los pastos y aguadas... se ven obligadosa extranarse a distintas provincias y doctrinas sin pagar los reales tributos... a causa dela esterilidad de sus tierras y cuasi constituidos a dejarlas y a quedarse en otras provincias porfalta de auxilio por no tener otro que el corto trajin de sal que sacan con bastantes trabajos... Acausa de las pocas o ningunas lluvias [no hay agua para dar] de beber a los ganados de la tierra,llegan a sacarla a fuerza de tiro de soga...." (AJP N° 352 fs. 248).

5. Ver por ejemplo el problema con el transporte de la sal a Potosi, que se cortaba en tiempos que los llarneros caravaneros debian ir a los valles y dejaban a las salinas sin medio de transporte, en capitulo VII.

6. Padron de Oruro, 1767.

7. En este punto vamos a seguir la investigacion realizada por Ann Zulawski (1987) y complementaremos con nuestro propio trabajo en el Archivo de la ciudad de Buenos Aires, donde se conservan los documentos de La Palata y otros afines.

8. Padron de los indios forasteros tributarios de la Villa de San Felipe de Austria de Oruro que pagan siete pesos al ano. Ano 1650.

9. Por ejemplo, los hijos de Pedro Coro se llaman Manuel Coro e Ignacia Coro. Ver Medinacelli *Nombres o apellidos? El sistema nominativo indigena. Sacaca en el siglo XVII.* IFEA-IEB, La Paz, 2004.
10. Cedula de 11 de marzo de 1550. En Coleccion de Documentos Indianos Ineditos para la Historia de America y Oceania, XVIII: 471. Nota de Lohman Villena de la edicion de la obra de Matienzo.
11. Ver capitulo "Pastoreo y mina en Potosi colonial".
12. Por ejemplo, en 1668, en el asiento del Espiritu Santo de Carangas se hace el acuerdo para traer 600 muias del *reino de Chile* (AJP N° 14, año 1668).
13. Este documento ha sido analizado por Wachtel (2001: 414-434).
14. *Cuaderno y Padron de los indios y ausentes de este pueblo de Curaguara con declaracion de los que contribuyen con los Reales tributos y mita de Potosi.*
15. Forasteros de carangas, año 1683
16. La localidad de Tangatanga se encontraba situada entre Macha y Condo Condo, en el norte de Potosi. Poco se sabe de los dioses de los antiguos Sacacas, pues solo contamos con la informacion de Acosta que dice, hablando de las supersticiones: "*paso por alto la imagen de la Trinidad venerada con culto antiguo en Tantatanga entre los Sacacas".* Esta imagen tambien se veneraba en Chuquisaca, en tierras de Yamparas, pues el mismo autor en su "*Historia natural y moral de las Indias*" dice: " *acuerdome que, estando en Chuquisaca, me mostro un sacerdote honrado una informacion que ya la tuvo harto tiempo en mi poder, en que habia averiguado de cierta guaca o aclaratorio donde los indios profesaban adorar a Tangatanga. que era idolo que dicen uno eran tres y tres en uno"...* Calancha tambien habla del idolo que era bulto con tres cabezas. Gisbert y sus colegas concluyen, comparando con un dios trino tambien en el Cuzco, que se trata de una divinidad pan-andina relacionada con el rayo que se adoraba en Chuquisaca y entre los de Sacaca. (Gisbert et alt 1987:193-194).
17. En 1575 el cacique Juan Paca presento una relacion ante el virrey Toledo. A traves del visitador de Carangas, Francisco de Saavedra, manifiesta que si el virrey no ordenaba se les reconociera sus tierras del valle de Cochabamba tendrian pleitos con los indios del valle, pues aquellas complementaban sus tierras de la puna que era una provincia "*tan esteril de comida". Por lo tanto se confirma a los indios carangas las tierras de Colcapirhua. (AMC ECC Vol. 17 f. 405, año 1575). Provisión real por Francisco de Toledo. Para la posesión de las tierras de Colcapirhua a peticion del cacique de Colquemarca. En 1578 Juan Paca, cacique principal del pueblo de Corquemarca (Carangas), junto con otros caciques de Quillacas, que por entonces se encontraban en el pueblo de Tiquipaya y encomendados a Francisco de Orellana, apelan para que se mida los cuatro suyus de las tierras de Illaurco segun como el Inca lo hacia. Reclaman que las nuevas formas de medir la tierra, no tomando en cuenta suyus y urcos, crea injusticias (AMC ECC Vol 17 f. 451 –461) Petición de apelación de Juan Paca del pueblo de Colquemarca y otros... Piden se midan los 4 suyus de tierras de Illaurco según como el Inga lo hacía. En 1640, los indios de Quillacas y Carangas piden testimonio de los titulos de propiedad dados por Fray Luis Lopez, de 1593:" mando a los indios de Carangas mitimaes que al presente estan reducidos en el pueblo de San Miguel de Tiquipaya me diesen memorial de las tierras que al presente tenian... pusieron ocho suyus llamados Chulla y Ayataque que estan en el dicho valle.... y no me parecio tenian necesidad para sus labores y crianzas.... las adjudique al Rey Nuestro Senor... y estando en este estado por paite de los indios Quillacas y Carangas que residen en el asiento de Chulla don Juan Guarache y don Fernando Laime en su nombre, como sus caciques... me pidieron les diese un pedazo de tiaras para ellos y las comunidades de sus indios en que pudiesen cultivar..." (ANB F.C 143 f.3, 3v). Testimonio de los títulos de propiedad de Quillacas y Carangas del valle de Cochabamba dados por Luis López, arzobispo de Quito.*
18. "*Provision real sobre arrendamiento de tiaras de Colcapirhua a favor de los indios de Colquemarca en la ciudad de La Plata*" fs. 17-19v. (AMC ECC Vol. 33).
19. "*Don Femando Catan, don Juan paca y don Garcia Angari, cicques principales de los repartimientos de Colquemarca y Andamarca parecemos ante vuestra merced decimos que nosotros poseemos un pedazo de tiara junto a otras chacaras y tierras de Colcapirhua por arrendamiento que de ellas nos hicieron los*

caciques de Sipe Sipe de cuya son y estando en posesion de ellas, Baltasaa4r de Mendieta nos perturba la labor..." (AMC ECC Vol. 33 f.).

20. La enorme cantidad de mineral que debia trasladarse del Cerro, dio lugar a abusos por parte de los mineros que mandaban a los indios cargando sobre sus espaldas. En resguardo de ello, varias veces la Real Audiencia emitio ordenanzas prohibiendo y castigando este exceso (ANB Mano de obra 157, año 1572)

21. Aunque se sabe que con el tiempo se prefirio enviar las remesas de plata en recuas de inulas, " *las mejores del lugar pagandoles y si no las hay de los obligados al trajin tomese de otros como aqui se ha hecho de Santa Cruz, dueno de recua, que no entro en la compania de los trajineros y se ha obligado a llevar toda la plata en 13 dias que esto que es lo que estan senalados para la ultima partida pagandoles lo que se asento y es justo y asi a V Mercedes fletaran luego si ya no lo hubieren hecho con el que mejores muias tuviere y[fuese de mayor diligencia [porque] ha sido imposible conseguirle en Potosi*" (AHCO Libro de Cabildo. 17 de marzo de 1618).

22. "*Entendido he que esta Real Audiencia despacha provisiones repartiendo indios asi de los que estan diputados en Potosi para trajines como de cedula a meses y de semanas y demas de la provincia y que es grandisimo dano y pide breve remedio por estar la dicha villa y provincia la mas cargada del reino a causa de los trajines del azogue...*" (ABNB Minas 4 N° 290 f 1-1v).

23. Archivo Municipal de Cochabamba, "*Peticion de cumplimiento de provision real sobre tierras de Colcapirhua enviada al Capitan Martin de Mendoza Corregidor de la villa de Ororpesa a peticion del licenciado Ruano Tellez en representacion de los caciques e indios de Carangas de Colquemarca. En la ciudad de la Plata*" (f. l-15v).

24. Matheo Yoseph Yavi, uno de los hijos de Sinani, miente diciendo que habia nacido en Mizque de padres desconocidos y su ocupacion era sastre y cerero, ademas mayordomo de la cofradiadel Santisimo Sacramento. Aunque tiene funciones colaborando en la Audiencia de Charcas,vive hace mas de 30 anos en Potosi. Para mostrar que sus afirmaciones eran falsas, la partecontraria presenta cartas de Yavi dirigida a Lorenzo Chuqui Chambi, de Chuquicota, dondelo reconoce como pariente (*Ibid.* f. 3, Sv, 6 14. 24– 24v).

25. "Y que el dicho Francisco Sinane fue alcalde un año deste dicho pueblo, asimismo capitanenterador de la mita de Potosi de donde se ausento llevando cinco hijos e hijas que fueron:Pedro Yavi, defensor que fue en la ciudad de La Plata, Matheo Yavi otro hijo y dos hijas decuyos nombres no se acuerda" (*Ibid.* f. 15).

26. "acabada su alcaldia fue por principal enteredor de mita de Potosi donde apenas sirvio seismeses y se ausento llevando 5 hijos e hijas que se llamaban Pedro Yavi defensor que fue,Mateo Yavi y otro y Ursula Cano y otra que se han muerto unos y otros y solo Mateo Yavies el que esta vivo y en la ciudad de La Plata sin acudir a ninguna de sus obligaciones siendoasi que sus padres y abuelos fueron de los ayllus de Caracollo y Cupiasa" (*Ibid.* f. 15v).

27. "...la causa de no haber compelido los gobernadores y caciques a Pedro Yavi y Mateo Yavi aninguna de sus obligaciones fue por ser defensor de estas provincias por cuyo respecto nuncaquisieron los antiguos obligarlos a nada y que tiene por cosa muy cierta sin duda alguna queel dicho Mateo Yavi es de este pueblo y ayllo Caracollo" (*Ibid.* f. 16).

28. "...muchas y varias ocasiones le suele escribir al dicho su marido llamandole de tio en losnegocios de censos que suelen correr por su mano. Y que siendo su padre Francisco Sinaniprincipal enterador de Potosi se ausento y nunca mas volvio a este pueblo" (*Ibid.* f. 16).

29. ABNB EC 1677.1 Autos seguidos por Martin Yavi y demas principales del pueblo de Colquemarcade la parcialidad de Samancha– Aransaya (Carangas) sobre se declare ser de dichopueblo Mateo Joseph Yavi y que acuda a la combranza de las tasas como capitan nombradopara ello.

30. Este acapite se basa en el documento de la Visita de la Palata sobre Toledo, año 1684 (AGNA 13.18.4.3).

31. La visita de La Palata al pueblo de Toledo en 1684 registra a la poblacion segun ayllus y segunlos lugares a donde se dirigieron. Ayllu Collana *indios del dicho ayllu que residen en la estanciade Colpa y los ha empadronado el Corregidor de la Villa de Oruro* y al margen dice *Estos indios senumeraron como presentes sin embargo de asistir a la villa de Oruro y estar empadronados en ella.*Ayllu Condoroca *Memoria y padron de los indios de este pueblo de la parcialidad de Anansaya(roto) residen en la provincia de Paria los que ha empadrdonado el corregidor de la Villa de Oruro enlos parajes de Sepulturas y Paria y sus ingenios* (f. 30). *Indios deste pueblo de Toledo de la parcialidadde Anansaya que residen en Sicaya en sus propias tierras y provincia de Cochabamba* (f.31). *En elpueblo de Tapacari los siguientes* (f. 32), *Indios de este dicho pueblo parcialidad de Anansaya que viveny residen en la provincia de Carangas* (f. 32). *Indios de este dicho (roto) que residen en la provinciade Porco* (f. 33).... *los que estan y asisten en la procnicia de Pacaxes* (f.33 v). *Indios forasteros queviven en este dicho pueblo que son de la parcialidad de Carangas del pueblo de Corquemarca* (f3 3 v).*Indios que viven en la villa de Potosi* (Ibid.). *Los indios forasteros que residen en este pueblo arrimadosa esta parcialidad de Anansaya que no conocen pueblo ni caciques ni han pagado mita ni tasa. Lalista de Urinsaya es parecida pero los lugares de los ausentes son: la villa de Oruro con sus ingenios yfundiciones, Sicaya, Quyillacollo, Potoi, Icllota en Sicasica, en el asiento de Carangas, otros que no sesaben donde estan. Y los que llegaron a la parcialidad de Urinsaya son dos grupos: un yanacona delRey* que reside en el pueblo de San Agustin de Toledo, y un yanacona de la Iglesia (AGN 1318.4.3 año 1684).

32. Ver capitulo IX.

33. Padrones de La Palata.

34. Don Gregorio de Miranda Puri, gobernador y cacique principal hereditario condescendiente de sangre real, en este pueblo de San Agustin de Toledo de la parcialidad de Hanansaya.

35. Wachtel, en su acapite denominado Challacollo, tambien analiza este documento del Archivo de Buenos Aires y lo compara con una version resumida de Sevilla (Wachtel, 2001: 419– 424).

36. AJP N° 25, año 1646. *Visita de yanaconas de la chacra de don Diego Challapa nombrada Chatacane. Itapaya.*

37. Se trata del mismo legajo, *Memoria y Padron y numeracion general de los indios de diferentes provincias que estan en estas dos estancias de Guancane del Maestro Bartolome de Abalos y la de Pasna, estancia de dona Maria de Montalvo año* 1683, f. 33 –37.

38. Bienes de comunidad de Paria sobre la base de la obra pia dejada por Aldana (con base en Del Rio, 1996)

Bien de comunidad	Nombre	Ubicación	Características	Mano de obra	Observaciones
Molino	de Sicaya	En Sicaya a tras leguas del pueblo de Capinota	llegó a moler 100 cargas diarias de trigo y maíz con una renta de 1.000 pesos. Después bajó su rentabilidad.	Estaba a cargo de un mayordomo españoles, un indio molinero y 3 ayudantes para el mantenimiento de piedras y acequias	Funcionaba mejor en tiempos de lluvia con la corriente de agua del río Arque
Tambo	del Medio o Venta del Medio o Ventaymedia	en el camino real hacia Potosí		Tenía 4 indios de servicio	Fue arrendado de acuerdo a ordenanzas en 1615 a un indio ladino de Condocondo
Tambo	Sepulturas	en el camino real hacia Potosí		Tenía 4 indios de servicio	Fue arrendado de acuerdo a ordenanzas en 1606 a Nicolás de Amberes
Estancia	Santo Tomás de Acoaya	Cerca de la orilla NO del lago Poopó	Mas de 3 leguas de extensión, en gran medida tierras áridas con más de 200 pozos para sacar agua con sogas para el ganado.	Los Urus estaban asignados como pastores. En 1735 24 Uros	Está en el mapa de Beyersdorff y observamos el sufijo aya. No se podía vender.
Estancia	Caricari	En dirección al pueblo de Toledo a dos leguas hacia la laguna.	Pastos secos con tierras nitrosas. Contaba con importantes rebaños de ovejas cuyos abrevaderos estaban a orillas del Poopó.	Estaban asignados como pastores los Casayas. En 1735, 32 Casayas 15 de Hanan y 17 de Urin	También está en mapa de Beyersdorf. No se podía vender Aparece mucho en documentos de Poopó.
Estancia	Guancarama			Frecuentemente aparece en los documentos del archivo de Poopó	Pertenecían al convento de Challacollo y los frailes la pusieron al servicio de la obra pía.
Estancia	Burguillos				Pertenecía al convento de Challacollo y los frailes la pusieron al servicio de la obra pía.
Estancia	Chacahuyo	Valle de Cliza	Cerca de 3000 msnm		Hacían quesos de vaca y oveja muy famosos.
Estancia	Sacabamba	Valle de Cliza	Cerca de 3000 msnm		
Estancias	Achamoco, Tiraque y Tolata	Valle de Cochabamba	Ovejas para la elaboración de quesos		Se añadieron posteriormente. Las tierras de Achamoco fueron otorgadas por el Obispo de Quito para sustento de los vaqueros de Quicola
Estancias	Quiquioma, Umapunco	Valle de Mojotoro	Ovejas para la elaboración de quesos		Se añadieron posteriormente.
Hacienda	Pampagrande	Valle de Mojotoro			
Estancias	Artita y Guacarani	Sicasica			Se compraron hacia fines del siglo XVIII sin ganado por un valor de 10.000 pesos

39. Segun los mojones descritos por Mercedes del Rio a partir de Paria, los urus se ubicaban hacia *la laguna,* es decir, el lago Poopo.

40. Se trata del padron de Oruro del año 1786.

41. *Memoria y Padron. Numeracion general de los indios vacantes y forasteros de diferentes provincias asi yanaconas del Rey Nuestro Senor y indios que no conocen caciques ni gobernador que asisten en este pueblo de Poopo y provincia de Paria. Ano 1683.* (AGN13.18.4.3).

42. Una perspectiva de la problematica es la de Pauwels, quien sostiene que en tiempos coloniales los urus *conservaron mejor su libertad que los aymaras y quechuas* (Pauwels, 1996: 42). La dificultad que veo en este enfoque es que el propio autor constata que mientras los aymaras mantenian sus tierras aun bajo el dominio de espanoles y con distintas figuras legales, los urus pasaron muy pronto a depender de amos espanoles o se aymarizaron, como constata Wachtel. Los que consiguieron mantener sus costumbres casi intactas fueron muy pocos, como el caso de los Chipaya cuyo analisis exhaustivo hizo Wachtel. No obstante, otra manera de ver el punto seria entender que poseer tierras no era tan importante, aunque esta perspectiva tenga problemas.

43. En 1709 el gobernador del pueblo de Poopo era don Benito Alejandro de Loyola y se encontraba pleiteando por unas tierras con el capitan Silvestre Centellas, dueno de un ingenio en el asiento vecino de Avicaya (AJP N° 1230).

44. En 1748, su mujer, dona Barbara Choquecallata, solicita sacar testimonio del testamento de sumarido. Don Gregorio estuvo casado por primera vez con Barbara Choque, con quien tuvo unhijo legitimo nombrado Pedro Loyola. Declara haber recibido en dote 200 pesos y otros bienes.

En un segundo matrimonio tuvo dos hijos, Sebastian y Joseph de Loyola, recibio nuevamente endote 100 pesos en plata mas 40 carneros de la tierra machos y 33 hembras, junto con 40 costalesnuevos. Ademas ocho vacas y dos toros, un mate guarnecido con plata. Entre sus bienes declara300 ovejas de castilla que estan en una estancia nombrada Uma-pirhua. Termina el testamentodeclarando que "las vacas y ganados que me dieron en dote y plata se ha acabado toda en miscontinuos gastos y atrasos que he tenido y pido a dicha mi mujer y mis hijos me perdonen poramor de Dios en lo que hallaren les debo y asi lo declaro para que conste" (AJO N° 296 4fs.).

45. En 1761 se presenta una nueva memoria del testamento de Sebastian Loyola, donde se registra que varios indios le debian inulas, odres y pesos por *chipas,* es decir cargas, de coca.

46. Maria Ana Nina... viuda, heredo lo siguiente en carneros: 105 carneros machos, 70 carneros hembras, 5 cabezas de ganado vacuno, 160 costales llama de a peso, 220 sogas, 32 y. fanegas de harina de castilla, 20 carneros hembras y 15 machos, una yunta y media de bueyes, 20 sogas. Poopo, 9 de marzo de 1783 (AJP N° 156 f. 10).

47. "...que si logran sacar alguna sal para expenderla a los valles de Cochabamba y Charcas o a las riveras e ingenios de Poopo y Sora Sora..." (s.f.).

48. "El maestro de campo don Martin de Mier con don Melchor y don Lorenzo Rodriguez ydon Manuel de Herrera, sobre el despoblado y defecto de pozo de unas estacas de mina enla veta de San Antonio, cerro de Chijtuma, asiento de Poopo, provincia de Paria" (f. 182).Unos anos mas tarde, en 1746, los hermanos Manuel y Bernardo Ortiz Gallo, reclaman elderecho a una mina nombrada el Rosario de Santo Domingo, en el cerro Cachicancayllo,provincia paria (f.101)

49. AJP N° 1628, año 1760; AJP N° 1708 año 1771; AJP N° 1724 año 1771.

50. "Agustin Sevilla originario de Poopo..que ejercitandome en el oficio de cargador de metalesde las minas a los ingenios y trapiches de este dicho pueblo, Matheo Ayma me dijo que lebajase una porcion de cajones de llampos del cerro de Larampacagua... ha pagado a 3 pesospor cajon... Poopo, 28 de noviembre de 1775" (AJP N° 98 f. 3).

51. Revisando los padrones de Lipez, observamos que tambien alli, siendo un lugar alejado einhospito, se habian establecido en el asiento minero de San Antonio, forasteros de Carangasque se ocupaban en trasladar sal y vareta, tambien Capinota y El Paso (Cochabamba),Chichas y Chayanta (AGN 13. 18.6.5) Corregimiento de Lipez, 1602 se trata de un "Trasladofielmente sacado de los padrones que se han hecho de los indios que se han hallado en laProvincia de los Lipez y fuera de ella como parece" (AGN 13 18.6.5). Año 1602.

NOTAS FINALES

1. Han sido la base para nuestro cálculo los grupos de ocupación según Zulawski.

2. AGN 13.18.4.3 f.30-62v.

Conclusiones

1 *El Islam es el proyecto de un orden social,* afirma Gellner al abrir su capítulo "Flujo y reflujo en la fe de los hombres" (Gellner, 1986-2005), proyecto de un orden donde existiría un conjunto de reglas eterno, decretado por Dios, que instrumenta la vida social. Conforme avanza su planteamiento, nos muestra que además el cristianismo y todas las grandes religiones también lo son. Visto así, lo que harían ellas es preparar y orientar a las sociedades hacia formas particulares de convivencia entre los hombres, en un camino de ida y vuelta, se entiende entre los ámbitos humano y divino (*Ibíd.*).

2 Es posible y necesario proponernos extender este enfoque, interrogándonos acerca de las "pequeñas" religiones, las cuales con menos pretensiones de universalidad o menos extendidas y menos estructuradas, podrían brindarnos importantes indicios de sus propios proyectos de orden social. Entonces, ¿cuál sería el proyecto propuesto por las sociedades pastoras andinas o cómo concebían a la sociedad y su manera de participar en ella?

3 Comenzamos estas conclusiones haciendo referencia a las religiones porque consideramos que allí se condensa la manera profunda en que las sociedades se conciben a sí mismas. Y a partir de allí se proyectarán a su entorno y a su vida cotidiana. Excede a nuestra investigación el intentar establecer estos códigos religiosos de las sociedades pastoriles andinas, pero hemos esbozado algo de su mirada ritual en el capítulo III, donde consideramos que los códigos religiosos esenciales de la sociedad pastoril andina se encuentran expresados en su relación con el espacio geográfico. Esta relación parte de su experiencia al recorrerlo, imaginarlo y comprenderlo. Así, divinizado el espacio fue el lugar donde se anotaron los códigos religiosos y sus preceptos sociales.

4 En esta lectura se devela de manera transparente que el espacio es el eje del pensamiento y la organización social, expresados ambos en lo que se denominó *marka.* La arqueología se ha preocupado del término más que la historia y si bien hay distintas aproximaciones, todas ellas tienen en común que se trata de una manera de organizar el espacio con un centro aglutinador y articulador de un espacio disperso. Es por esto que la marka se encuentra presente con más fuerza en los territorios pastoriles, por lo que la conclusión a la que arribamos es que la marka es inherente a la cultura pastoril andina. Responde a sus necesidades y a su visión de mundo, permitiendo una alta movilidad en el espacio y una territorialidad salpicada sin perder la articulación de sus miembros. Es, entonces, una

respuesta a sus necesidades concretas. Se nos presenta como una organización jerárquica, segmentada e inclusiva, comunitaria y flexible. El pueblo central es al mismo tiempo el centro ritual, económico y político.

5 En la actualidad, el término marka se utiliza como sinónimo de "pueblo". De hecho, esa es la traducción literal de Bertonio, aunque también indica que significa "*medida*" o "*juego*"[1]; no sabemos si estos significados tienen relación entre sí. Además, el jesuita escribe *marca* para esta traducción mientras que *marka* es "caldo de la olla, zumo de las limas y otras cosas" (Bertonio [1612], 1984: 218). Se traduce al español como "ciudad", "comarca" o "provincia", y al quechua como "llaqta" o "waman" (Szemiñski, 2006: 308). El término, sin embargo, como vimos es mucho más rico.

6 En esta primera reflexión se constata que es imprescindible atender la movilidad de los llameros, punto de partida de esta investigación. A lo largo del trabajo hemos intentado conocer las maneras cómo esta circulación constante por su territorio y por los ajenos caracterizan a los pastores. Para los incas, controlar la circulación fue la manera de dominar a los pastores. Entonces se entiende por qué la construcción de caminos y tambos fue una prioridad para los incas. En el mismo capítulo proponemos que las poblaciones pastoriles fueron incorporadas al sistema incaico atendiendo a sus particularidades. Encontramos, entonces, que no se puede hablar de una única categoría de pastores; algunos son pequeños grupos de pastores, otras parcialidades y hasta señoríos pastoriles que mantuvieron cierto grado de autonomía en su movilidad, buscando la autosuficiencia y la mantención de las élites locales, pero dejando el excedente en manos de los incas. La movilidad, entonces, fue incorporada al sistema inca y controlada por él.

7 Una vez que los incas fueron dominados por los españoles, buscamos conocer cuál fue la manera en que los pueblos pastoriles se incorporaron al orden colonial. Encontramos que para ello necesitamos volver al concepto de marka tomando como ejes los centros aglutinadores, es decir, las ciudades de Oruro y Potosí. En un principio parecería que estas ciudades, símbolos del poder colonial, podrían haber hecho el papel del "mundo de afuera", del mundo no pastoril. Pero paulatinamente encontramos que fueron parcialmente apropiadas, constituidas en los centros articuladores de una marka más extensa. Entonces la pregunta de partida de cómo se incorporaron se transformó en cómo se apropiaron y transformaron al "mundo de afuera".

8 Podemos seguir las distintas estrategias de movilidad de los grupos pastoriles estudiados: lupaca, quillaca, casaya y caranga.

9 Desde muy temprano los lupaca se dirigieron hacia Potosí, donde trabajaban para conseguir dinero para cubrir la tasa. Aun antes de Toledo encontraron que la forma eficiente de cubrir esta exigencia colonial era manejarla de la misma manera que lo habían hecho con los incas. Un grupo, que se renovaba constantemente, era enviado a las minas con la finalidad de convertir el trabajo en dinero. Esto muestra con claridad la Visita de Chucuito. En el siglo XVII también se observa a los lupaca moviéndose de este a oeste, de norte a sur y desde las tierras altas hacia todas las otras ecologías. A partir de Pomata, utilizan la aún vigente posesión de tierras en la costa, de donde recogen el ají que será secado y acomodado para su transporte. También en las tierras altas recolectan tejidos y con el conjunto de bienes parten hacia Potosí.

10 Potosí es el nuevo *taypi* o centro mediador, como propuso hace mucho Therese Bouysse y es allí que encontramos a Chambilla, cacique de los lupaca de Pomata, jugando de una

manera eficiente con el mercado. Combinando las esferas de la economía étnica con la de mercado cada cual consus propias reglas. La base material de esta estrategia cacical y comunal son las recuas de llamas y las tierras dispersas en distintas ecologías. La base ideológica es la capacidad de incorporar nuevas lógicas económicas y sociales. El eje de esta exitosa empresa es la figura poderosa y lúcida de la autoridad étnica.

11 Distinta es la estrategia que encontramos entre los quillacas cuando construyen una fina red de caminos, relaciones e intereses para aprovechar la necesidad de sal que tenía la mina para beneficiar la plata con el azogue. Es distinta porque no tiene como eje el papel de los caciques, sino que se desarrolla al margen de su autoridad. La relación de los llameros con la sal es de una enorme profundidad histórica, pero en tiempos coloniales adquiere características novedosas. Cientos de llameros transportaron kilos de sal recogidos de sus salares y lo hicieron jugando con el sistema de precios, pesos, oferta y demanda, y aún coerción. Se hicieron indispensables y consiguieron imponer su lógica: no dejar los viajes interecológicos por las demandas del mercado. Pero también pudimos comprobar que paulatinamente se fueron desvinculando de sus lugares de origen, hecho que dio a grupos urbanos y mestizos. Allí aparecieron nuevas identidades.

12 La movilidad de los quillacas es menos extensa, si se quiere, comparada con la de los lupacas, pues como toda la economía colonial, se articula con Potosí, que le resulta una localidad relativamente cercana. Buscan tener sitios intermedios y de su propiedad donde asentarse se mueven hacia las tierras interiores, reclamando posesiones en el valle de Cochabamba conjuntamente con los carangas. También compran y reclaman tierras en la región, tanto que los vemos en posesión de un cerro en las puertas de Potosí. Entonces los caciques quillacas tuvieron también un papel importante, pero lo vimos en un ámbito diferente a los lupacas. Fue eficiente la manera en que los caciques quillacas impulsaron una política de expansión territorial y no una pérdida de un amplio territorio originario, como se estudió en la década de 1980. Bajo los principios de un espacio salpicado fueron incorporando territorios frecuentemente a expensas de los urus y de los pueblos agricultores del valle. Así consiguieron tierras tan importantes como el cerro de Turqui, en las puertas de Potosí. Por supuesto que lo lograron con enormes problemas internos, tanto por la sucesión de las autoridades étnicas como por las contradicciones entre lo que se consideraba propiedad del cacique y de la comunidad. En este campo, el problema principal parece ser la introducción no tanto de un sistema de mercado, al que parece adaptarse muy bien una sociedad móvil pastoril, sino las crecientes respuestas individuales y no en el espíritu corporativo.

13 El progresivo individualismo fue promovido y fomentado por el Estado colonial, tanto en la búsqueda de dar propiedad en calidad individual, como en el cumplimiento de la tasa bajo los mismos parámetros. Mas ninguna tuvo éxito inmediato, ni siquiera a mediano plazo. Los dos procesos de composiciones de tierras, en 1593 y 1645, hicieron esfuerzos por dotar de tierras a individuos (y no a las comunidades), pero no lo consiguieron. La literatura en torno al tema ha mostrado las composiciones de tierras como el paulatino y sostenido proceso de pérdida de tierras por parte de los pueblos indígenas. Lo que nosotros vemos es que, por el contrario, si bien hubo procesos de pérdida de tierras, en muchos casos las ganaron justamente aprovechando las composiciones para refrendarlas. De manera resumida, el proceso pareciera haber sido el siguiente: los pueblos urus primero y los agricultores de los valles luego, fueron los que más débilmente controlaron sus tierras; en cambio, los pastores avanzaron sobre tierras de los otros mediante una serie de estrategias: arriendos, compras, instalaciones temporales, litigios, etc. Pero todas

estas tenían en común la capacidad de la densa población de pastores de tierras altas de moverse. Las tierras de valle que perdieron los pastores de puna fueron las que el Estado colonial consideró eran del Inca, como ocurrió con los suyus del valle de Cochabamba. Además de las del Inca, las otras tierras que perdieron con mayor frecuencia fueron las que se encontraban cercanas a las ciudades, mediante la instalación de haciendas y estancias privadas.

14 Los casayas, siendo un grupo más pequeño –recordemos que eran una de las parcialidades del señorío Sora y no el más numeroso– como es lógico, también buscaron participar en el mercado potosino. Su territorio nuclear situado al norte del lago Poopó era sumamente árido, pero apto para la cría de llamas, en compensación los incas les habían dado tierras en el valle de Sicaya, ubicado hacia el sector oriental del lago Poopó. Mantener estas tierras fue la prioridad de sus acciones como comunidad. Allí cultivaban maíz y trigo, tenían molino, tenían riego y por tanto los recursos para sobrevivir y participar en el mercado. Su movilidad, entonces, estuvo principalmente direccionada del Poopó hacia Sicaya. Pero sería ingenuo pensar que se circunscribieron a ello. Los encontramos alquilando su ganado y comercializando productos que no eran necesariamente de este valle.

15 El uso que hicieron los *casayas* de sus tierras de valle en Sicaya (las cuales mantuvieron hasta el siglo XIX), a nuestro modo de ver es también un ejemplo de su capacidad de participar en la sociedad colonial. Parte de la estrategia de mantenerlas era aprovechar las oportunidades que les daba la cercana villa de Oruro y no solamente Potosí. Ellos llegaban con facilidad a la villa, trabajaban como mineros, como jornaleros, alquilaban su ganado... pero luego retornaban y, por tanto, a pesar de desempeñar distintos trabajos, no dejaron de ser pastores. Parecería que las sociedades pastoriles más pequeñas, como fue el caso de los casayas, con menor tensión por luchas del poder, funcionaron con menos complicaciones.

16 En cuanto a los carangas, encontramos que las características de sus trajines tienen relación con las particularidades de su territorio. Éste se ubicaba desde el lago Poopó hacia la cordillera y, por tanto, se relacionaba con la costa. Por sus tierras pasaba el camino que llevaba la plata del Cerro Rico hacia Arica y de allí a Europa. Entonces, el gobierno colonial los incorporó al transporte de las barras de plata que debían viajar de manera oficial con las caravanas de los carangas. Por allí pasaba también el azogue de regreso. Los antiguos caminos incas y preincas se reutilizaron, lo mismo que tambos y pueblos. Los carangas también estaban encargados de bajar el mineral del Cerro. Parecería, entonces, que su participación en el sistema colonial fuera más “oficial” que la de otros señoríos. Aunque por supuesto también trajinaron con sus caravanas, pero de manera menos significativa, por lo menos la documentación parece mostrar esto. Tampoco sus autoridades estuvieron en litigios por el poder y más bien volcaron sus esfuerzos a marcar su prestigio mediante la construcción, por ejemplo, de bellas capillas en su territorio y en Potosí.

17 La movilidad, entonces, es un tema que está en el límite entre las respuestas individuales y las colectivas, es decir, las que están guiadas por el *espíritu de grupo*. También entre las propuestas y respuestas de los pueblos indígenas y las imposiciones coloniales. La obligación de la mita a Potosí es la muestra más clara de cómo también el sistema colonial incorporó la lógica incaica de administrar la movilidad de las poblaciones andinas, obligando a 19 provincias a viajar todos los años con cientos de mitayos, sus familias y su

ganado, a cumplir con el servicio de la mita. Pero la mita es también el ejemplo de cómo una necesidad colonial fue reinterpretada por la población andina.

18 El Virrey duque de La Palata en 1683 representa la puesta en práctica de una antigua preocupación por controlar la movilidad de los pueblos andinos. Nos detuvimos a ver los resultados de la Visita que mandó a realizar en la zona pastoril de Oruro.

19 Parecería que una parte de los que se ausentaron de sus comunidades y escaparon así de la terrible imposición de la mita, lo hicieron buscando una forma de sobrevivir en mejores condiciones; pero otra parte parece que lo hicieron en el marco de una estrategia colectiva, comunal, ausentándose a lugares establecidos por la propia comunidad. De este modo, si bien muchos no cumplían con la mita, sí lo hacían con la tasa. El encargado de administrar este complejo sistema de obligaciones y de controlar la movilidad era el cacique. Todos buscaban mejores condiciones de vida, mejor si en el marco del orden comunal. Así es como vimos a ciertos ayllus de Toledo dirigirse hacia el valle de Cochabamba y algunos centros mineros.

20 Entonces, a nuestro modo de ver, el gobierno colonial por una parte utilizó para fines estatales la capacidad de los pastores de moverse mediante el sistema de la mita. Por otra, se dejó la iniciativa a los grupos locales de movilizarse con sus propios recursos para participar de un sistema de mercado. A diferencia del orden imperante durante el periodo incaico, que controlaba los intercambios y la movilidad, la Colonia sacó ventaja de una parte de ésta mediante la mita y liberó la movilidad administrada por los grupos por otra. Esta mayor libertad estaba administrada y organizada localmente. El proceso a largo plazo devino en la ruptura paulatina de este control, dejando cada vez más espacio a las iniciativas privadas alejadas del interés comunal. El carácter de la movilidad fue cambiando y la sociedad, con éste. A nuestro modo de ver, lo importante es que la movilidad siguió siendo la condición necesaria para la sobrevivencia. Pensamos que más allá de lo anecdótico, es un dato relevante el éxito que tiene el uso del camión entre los antiguos pastores que hoy habitan Oruro, así como es importante la expansión de los camiones entre los beduinos de Jordania, Siria, Irak y Arabia Saudí en la actualidad (Khazanov, 1984-1994: 33).

21 Si la movilidad es el eje de este trabajo, ella necesita puntos de apoyo y es así que necesariamente incorporamos el papel de las ciudades. Creemos que la experiencia de lo urbano-colonial fue fundamental, puesto que se construyó a partir del encuentro entre dos visiones de espacio muy diferentes y además porque la vida urbana no fue una imposición del sistema colonial, sino una creación colectiva.

22 La historia prehispánica nos muestra un amplio espacio organizado al detalle, donde las ciudades fueron un elemento secundario, como suele ocurrir en los espacios pastoriles, donde la movilidad es más importante que el sedentarismo (Khazanov, 1983-1994; Núñez y Dillehay, 1995). Es cierto que existieron algunas ciudades como el Cusco, con características peculiares: lugar de residencia de las autoridades, espacio sagrado y lugar de encuentro, en otras palabras una marka. Este modo andino de lo urbano contrasta con el europeo. Se entiende que la conformación de la ciudad europea es la más importante fractura social ocurrida en la historia universal, dando lugar al término acuñado por Childe de la *revolución urbana.* La tradición europea viene de larguísima práctica urbana que surge de la Edad Media, donde los burgos fueron cobrando vida y crearon una vida laica con una cantidad de oficios especializados que los diferenciaban de los campesinos. Estos dos tipos de ciudad se encontraron en el mejor ejemplo: Potosí. Allí los forasteros, yanaconas y la élite indígena se adecuaron muy bien; y los pastores, confundidos a veces

con estas categorías y en otras manteniendo sus peculiaridades, llegaban y partían, participando activamente en la actividad productiva y cultural de la urbe, en particular de la actividad minera, transporte y de circulación de bienes simbólicos.

23 Pero también se transformaron. Barth (1969-1976) propone que las *identidades* no son estáticas; las causas para estos cambios suelen ser la ausencia de oportunidades y los nuevos contextos sociales donde se valoran otros elementos (*Ibíd.*: 28-29). Este parece ser el caso de los artesanos urbanos o yanaconas que se transformaron desde el servidor de una élite en tiempos precoloniales a un especialista urbano en tiempos coloniales. Uno de los saberes de los pastores era el conocimiento minero y con este bagaje llegaron a las ciudades-minas. Los Andes del sur, mineros por definición, eran también el espacio de los llameros.

24 En conjunto, entonces, una de las transformaciones más importantes del espacio y del mundo pastoril fue la creación de diversas ciudades que se constituyen en el lugar de encuentro entre el mundo pastoril y el *mundo de afuera.* En la región estudiada fueron nada menos que Potosí (1545), Cochabamba (1575) y Oruro (1606). Esta suerte de eje de atracción no cambió durante todo el periodo colonial, incorporando algunos nuevos centros.

25 Si la ciudad se define como un espacio con alta densidad de población con la existencia de gremios y la especialización del trabajo, otro de los elementos constitutivos es el comercio[2]. Comercio y ciudad son dos componentes gemelos. Aquí parece haber un interesante encuentro de tradiciones. Las descripciones de sitios urbanos como el Cusco dan cuenta de la existencia de mercados eventuales. La ciudad colonial fue entonces apropiada por una cantidad pastores itinerantes que llegaban a la feria y luego partían, con ello imprimían su dinámica a la ciudad colonial.

26 El mercado y la feria iban unidos a la fiesta y ésta a la liturgia católica. La Iglesia pasó entonces a ocupar el centro de la ciudad y sus fiestas a organizar la vida diaria y anual. El Angelus, el Avemaria, marcaban las horas así como las Pascuas y el Corpus Christie organizaban el año. Y en esas ocasiones acudían los indígenas de muchas partes para dar vida a las fiestas, recreando en cierta forma su visión de la marka. Pero, por otra parte, también la ciudad ha sido sinónimo de "civilización", donde han tenido lugar los avances tecnológicos y culturales[3]; mientras que al mundo pastoril se lo considera conservador en el aspecto tecnológico (Khazanov, 1983-1994).

27 La confluencia de experiencias que se dan en una urbe permite que se hable de otro elemento constitutivo de la ciudad: la *creación cultural.* Obras de arte, literatura, arquitectura, transformación del paisaje, música, teatro, danza, escultura, artesanías tienen en el espacio urbano si no un lugar único, un lugar privilegiado; concentra los niveles de decisión y se constituye como centro de difusión de ideas y opiniones. Estas mismas expresiones culturales están dadas por la propia cultura que crea las ciudades, es decir, también su entorno pastoril; no es entonces únicamente económica la interdependencia de la ciudad y su entorno[4]. Pero además son estos llameros que con sus caravanas llevarán estos logros, estéticas e ideas a un sinnúmero de lugares difundiendo y recreando la cultura. Es en este sentido que entendemos que, por ejemplo, los carangas, de la zona que estudiamos para entender la marka, hayan construido el templo más bello del barroco mestizo, la iglesia de San Lorenzo en Potosí y más tarde la capilla de Curahuara de Carangas, con profusa pintura mural en un pueblo cerca del río Desaguadero.

28 No podemos perder de vista que la ciudad es el contraste de la vida comunitaria y dispersa, distinta pero necesaria. No debe extrañar, entonces, los esfuerzos que hicieron todos los señores étnicos importantes por tener un lugar propio en Potosí porque allí, como en otras ciudades importantes, se constituyó un espacio desde donde se instalaron los niveles de poder. Y es que sobre todo la urbe ofrecía mecanismos ideológicos para mantener el estatus de los grupos letrados (*Ibíd.*: 41). Recordemos al hijo de Chambilla haciendo esfuerzos por aprender a leer y escribir, y que el cacique estaba casado nada menos que con la hija del escribano. Esta no es una casualidad ni un hecho aislado. Los datos de los hijos de caciques del área pastoril en el colegio de los jesuitas son variados, lo que da cuenta de un esfuerzo por mantener ese "orden social" jerárquico.

29 El dominio de la palabra escrita se circunscribió a una élite indígena y mestiza. El grueso de la población pastoril parece ausente de la escritura. ¿Qué hubo entonces? Por una parte, la continuidad hasta por lo menos el siglo XVII del uso de los quipus. La probanza del cacique quillaca Juan Colque Guarachi fue escrita sobre la base de un quipu, según se sabe. También el cacique Chambilla tuvo su *contador*, que llevó sus quipus a un juicio sobre las tierras productoras de vino a La Plata. El registro en quipus convivió con la escritura fonética occidental.

30 Por otra parte, encontramos que algunas autoridades que quedaban en sus pueblos en el altiplano mantuvieron correspondencia escrita con otros que se establecieron en las ciudades. El caso de Chambilla con su representante en Potosí es notable. También los caciques de Carangas se escribían con su representante legal en Chuquisaca. Leer y escribir era importante para poder litigar y reclamar ante la justicia establecida, pero ayudaba al mejor funcionamiento de una sociedad dispersa.

31 Este mismo ámbito legal fue utilizado de una manera particular, fue el espacio donde la palabra escrita dejó su testimonio y guardó su memoria. La probanza de Colque Guarachi, que mencionamos, es un ejemplo de recuperación de la memoria e historia locales escrita en un documento legal. Lo mismo ocurre con la memoria de las tierras en Sicaya de los pastores casayas, que se remontaron en su probanza de tierras hasta el periodo inca. Asimismo, el testamento apócrifo del encomendero Aldana, donde los quillacas reprodujeron probablemente una leyenda local sobre el origen de su riqueza.

32 Hasta aquí hemos seguido a los pastores de puna, no sólo en sus expresiones económicas, sino también culturales y sociales; quizás en un texto que parece no tener un único centro sino varios, que se mueve como los pastores pues su eje ha sido la movilidad, sus formas y consecuencias. Además, a diferencia de la mayoría de los estudios etnográficos que tienen un enfoque sincrónico y de caso, el tratamiento histórico nos ha permitido atender ciertos procesos de manera diacrónica.

33 Nos hemos querido alejar conscientemente de una perspectiva histórica que ha enfatizado en la resistencia y la rebelión. Nos negamos a leer nuestra historia únicamente en esos términos; hemos seguido, por tanto, a una población vital, creativa y hasta agresiva en su proyecto. Una población con muchas más continuidades con el periodo precolonial del que habíamos sospechado. A esta altura, sin embargo, el mundo pastoril aparece mimetizado en un mundo indígena donde los pastores se confunden con la creación de "el indio" indiferenciado.

NOTAS

1. "Marca: Pueblo: Juli, Chuqueyto *(sic)*, Pomata, Akhora, Hilaui marca. Pueblo de Chucuyto, Pomata, Acora, Hilaui, etc. Marcan: Morador del pueblo o natural; Juli marcan: Natural de Juli. Marca, Liuano; más de la medida o de lo que es menester. Marca; Un juego de algo. Maya paya marcaqui anantatha: jugar un juego o dos" (Bertonio [1612], 1984: 217).

2. La Conferencia Europea de Estadística de Praga considera como ciudad una aglomeración de más de 2.000 habitantes, siempre que la población dedicada a la agricultura no exceda el 25% del total (en *Diccionario de Ciencia Política,* www.ciudadpolitica.com).

3. http/club.telepolis.com/geografo/urbana/historia.html *¿Qué es una ciudad? Contribución a su definición*

4. www.tijuana.gob.mx. Imagen urbana de Tijuana., por Antonio Padilla Corona.

Bibliografía

1 ABECIA VALDIVIESO, Valentín

1988. *Mitayos de Potosí. En una economía sumergida,* Técnicos Editoriales Asociados, Barcelona.

2 ABERCROMBIE, Thomas

1986. *The Politics of Sacrifice: an Aymara Cosmology in Action,* tesis para optar al grado de Doctor of Philosophy, University of Chicago, Department of Anthropology, Chicago.

1992. "*Vasals 'Liberty and Lords' Consciences on Trial: Encounters of Encomienda and Señorío in 16yh Century Spain and Peru*", ponencia presentada al International Symposium on Discovery: *Meanings, Legitimations*, *Critiques*, University of Wiscconsin, Madison.

2006. *Caminos de la memoria y el poder: etnografía e historia de un pueblo aymara,* Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro, IFEA/IEB-UMSA, La Paz.

3 ADORNO, Rolena

1992. *Cronista y príncipe: La obra de Felipe Guaman Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

4 ALDANA, Susana

1991. "Historia económica colonial tardía. El panorama bibliográfico de una década: los años '80". En: *Revista Andina,* N° 17, Cusco.

5 ALONSO BARBA, Álvaro

1967. *Arte de los metales, en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro y plata por Azogue Madrid* [1640].

6 ÁLVAREZ, Bartolomé

1998. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú,* Ma. Del Carmen, Martín Rubio, Juan J. R. Villanas Robles, Fermín del Pino Díaz (Comps.), Ediciones Polifemo, Madrid, [1588].

7 ANGELIS-HARMENIG, Kristina

2000. "*... cada uno tiene en la puna su gente*", *Intercambio y verticalidad en el S. XVI en los Yungas de La Paz,* Estudios Americanistas de Bonn, Bonn.

8 ARZANS ORSUA Y VELA, Bartolomé

1965. *Historia de la Villa Imperial de Potosí,* editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 tomos, Providence Rhode Island [1700-1736].

9 ARZE QUIROGA, Eduardo

1969. *Historia de Bolivia. Fases del proceso hispano-americano: orígenes de la sociedad boliviana en el siglo XVI,* Ed. Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba.

10 ARZE, Silvia

1994. *Artesanos de barrios de indios en el siglo XVIII. El caso de San Sebastián en la ciudad de La Paz,* tesis para optar al título de Licenciatura en Historia, Fac. de Humanidades, UMSA, La Paz.

11 ARZE, Silvia y Ximena MEDINACELI

1991. *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri, Mallkus de Charcas,* Ed. Hisbol, La Paz.

12 ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1982. *El Sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico,* IEP, Lima.

1987. "Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567 según las visitas de Huanuco y Chucuito". En: *La participación indígena en los mercados sur andinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI al XX,* Harris, Larson y Tandeter (Comps.), CERES, La Paz.

13 BAKEWELL, Peter

1973. *Antonio López de Quiroga (industrial, minero de Potosí colonial),* Universidad Boliviana Tomás Frías, Potosí.

1989. *Mineros de la montaña roja. El trabajo de los indios en Potosí. 1545-1650,* Alianza Editorial, Madrid.

14 BARTH, Frederic

1976. *Fronteras étnicas. Organización social y diferencia cultural,* Fondo de Cultura Económica, México.

15 BARRAGÁN, Mario

2001. *La historia temprana de Tarija,* Asociación Civil Nuevo Milenio, Tarija.

16 BARRAGÁN ROMANO, Rossana

1985. "En torno al modelo comunal mercantil. El Caso de Mizque. Cochabamba en el siglo XVII". En: *Revista Chungara,* N° Especial, Arica.

17 BELTRÁN ÁVILA, Marcos

1925. *Capítulos de la historia colonial de Oruro,* La Paz.

18 BENINO, Nicolás del

1965. "*Relación muy particular del Cerro y minas de Potosí y de su calidad y labores...*", dirigida a don Francisco de Toledo en 1573. En: *Relaciones geográficas de ludias,* Tomo I, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

19 BERTONIO, Ludovico

1984. *Vocabulario de la lengua aymara,* CERES, IFEA, Musef, La Paz [1612].

20 BETANZOS, Juan de

1968. *Suma y narración de los incas,* Esteve Barba (Ed.), Crónicas peruanas de interés indígena (BAE 209), Madrid [1551].

21 BLANCO, Pedro Aniceto

1904. *Diccionario geográfico de la República de Bolivia. IV departamento de Oruro,* La Paz.

22 BONAVIA, Duccio

1996. *Los camélidos sudamericanos, una introducción a su estudio,* IFEA-UPCH-Conservación Internacional, Lima.

23 BOUYSSE-CASSAGNE, Therese
1978. "L'space aymara Urco el Uma". En: *Anuales,* París.
1987. *La identidad aymara: una aproximación histórica,* CERES-IFEA, La Paz.
2004. "El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y el lago Titicaca (siglos XV a XVII)". En: *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu* y *en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas, Tercera parte,* Boletín de Arqueología PUCE, Kaulicke, Urtos y Farrington Editores, Lima.

24 BOUYSSE-CASSAGNE, Therese y Olivia HARRIS
1987. "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino,* Hisbol, La Paz.

25 BROWMAN, David
1982. "Pastoralism and human environment of Central Andes", *Mountain Research and Development,* V. 2, N° 1, The United Nations University, International Rountais Society.
1991. "Llama caravan fleteros: Their importance in production and Distribution". En: Philip Carl Salzman and John G. Galaty, editors, *Nomads in a Changing World,* Instituto Universitario Orientale di Napoli, Nápoles.

26 BURGA, Manuel
1988. *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los Incas,* Ed. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

27 CAJÍAS, Fernando
2004. *Oruro 1781: Sublevación de indios y rebelión criolla,* Colección IV Centenario de la fundación de Oruro, Tomos I y II, IFEA, IEB, ASDI/ SAREC, La Paz.

28 CALANCHA, Antonio de la
1939. *Crónica moralizada de la orden de San Agustín del Perú,* Biblioteca Boliviana N° 1, Editorial Artística, La Paz [1631-1653].

29 CAMINO, Alejandro
1989. "Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana". En: *Organización económica en los Andes,* Breve Biblioteca de Bolsillo, HISBOL, La Paz.

30 CAÑETE Y DOMÍNGUEZ, Pedro Vicente
1952. *Guía histórica, geográfica, física y política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí,* Casa de la Moneda, Potosí [1791].

31 CAPOCHE, Luis
1959. *Relación General de la Villa Imperial de Potosí (1545-1585),* edición y studio preliminar de Lewis Hanke, Ed. Atlas, Madrid [1585].

32 CARDOZO Gonzales, Armando
1954. *Los auquénidos,* Ed. Centenario, La Paz.

33 CARO, Deborah
1985. "Those who divide us: Resistance and Change among Pastoral Ayllus in Ulla Ulla, Bolivia", tesis doctoral, Universidad de John Hopkins, Baltimore-Mariland.

34 CASTRO, Victoria, *et al.* (Eds.)
2000. *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra,* IEP/IAR, Lima.

35 CHOCANO, Magdalena
1983. "Circuitos comerciales y auge minero en la sierra central". En: revista *Allpanchis,* Vol. XVIII, Cusco.

36 CHOQUE, Roberto

1978. "Pedro Chipa: cacique comerciante de Calamarca". En: *Avances* N°1, Centro Boliviano de Estudios Históricos y Sociales, La Paz.

1987. "Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú". En: Harris *et al., La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos* XVI-XX , CERES, La Paz.

2003. *Los Inka de Copacabana y la invasión europea,* ponencia presentada al 51° Congreso Internacional de Americanistas, Chile.

37 CHOQUE, Roberto; Esteban TICONA y Xavier ALBÓ

1996. *Jesús de Machaca: la marka rebelde 2; sublevación y masaje en 1921,* CIPCA-CEDOIN, La Paz. CIEZA DE LEÓN, Pedro

38 1989 *Crónica del Perú, Tercera parte,* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2da edición, Lima [1571].

39 COBARRUBIAS OROZCO, Sebastián de

Tesoro de la lengua castellana-española. En: *Colección Clásicos Tavera,* CD-R 12. Lexicografía Española Peninsular (Diccionarios I y II) Pedro Álvarez de Miranda (Comp.), DIGIBIS Publicaciones Digitales, Madrid, [1611] SA.

40 COOK, Noble David (Ed.)

1975. *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo,* Universidad Nacional de San Marcos, Lima.

41 COLE. Jeffrey

1985. *The Potosi Mita. Compulsory Indian Labor in the Andes,* Stanford University Press, Stanford.

42 CONDARCO, Ramiro

1971. *El escenario andino y el hombre,* Ed. Renovación, La Paz.

1978. "Reflexiones acerca del ecosistema vertical andino". En: *Avances* N°1, revista boliviana de estudios históricos, La Paz. 1987 "Simbiosis interzonal". En: *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica,* Ed. Hisbol, La Paz.

43 CONDARCO SANTILLÁN, Carlos

1999. *La serranía sangrada de los Urus,* Latinas Editores, Oruro.

44 CRESPO, Alberto

1958. *La mita de Potosí,* Universidad Tomás Frías, Potosí.

45 CRUZ, Pablo Jean Jpimville VACHER

2008. *Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo* XVII, Ed. IRD/IFEA. Sucre.

46 CUSTRED, Glynn

1974. "Llameros y comercio interregional". En: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos,* Alberti y Mayer (Comp.), Perú Problema N° 12, IEP, Lima.

47 DALENCE, José María

1975. *Bosquejo estadístico de Rolivia,* UMSA, La Paz, [1851].

48 DEDENBACH, Sabine

1990. *Inka Pachaq llamanpa willaynin. Uso y crianza de los camélidos en la época incaica,* Estudios Americanistas de Bonn, Bonn.

49 DEL RÍO, Mercedes

1989. "Estructuración étnica Qharaqhara y su desarticulación colonial". En: *Historia y Cultura* N° 15, La Paz.

1996. *Relaciones interétnicas y control de recursos entre los aymaras del maciso de Charcas. Los Soras del Repartimiento de Paria: estrategias de acceso a tierras. Siglos XVI y XVII,* tesis doctoral en prensa.

1997. "Riqueza y poder: las restituciones a los indios del Repartimiento de Paria". En: Bouysse-Cassagne, *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes,* CREEDLA-IFFA, Lima.

2006. *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes. Tradición y cambio entre los soras de los siglos XVI y XVII,* IFEA/IEB-UMSA, La Paz.

50 DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1964. *Visita hecha a la provincia de Chucuito,* versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano, Casa de la Cultura del Perú, Lima [1567].

51 DUVIOLS, Pierre

1973. "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". En: *Revista del Museo Nacional,* tomo XXXIX, Lima.

52 ELLEESEN, Bernardo

1989. *Matrimonio y sexo en el Incario,* Ed. Los Amigos del Libro, Cochabamba.

53 ESCOBARI, Laura,

1985. *Producción y comercio en el espacio sur andino. S. XVII,* Colección Arzans y Vela, Embajada de España en Bolivia, La Paz.

2001. *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. S. XVI-XVIII,* Ed. Plural-Embajada de España, La Paz.

54 ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1969. "El memorial de Charcas". En: *Cantuta,* revista de la Universidad Nacional de Educación, Chosica.

1981. "El reino aymara de quillaza-Asanaque, siglos XV y XVI". En: *Revista del Museo Nacional,* tomo XLV, Lima.

1997. *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantisuyu,* Amaru Editores, 3ª edición, Lima.

55 FLORES OCHOA, Jorge

1964. "Pastores del ande sur-peruano". En: *Revista de la Universidad Técnica del Altiplano* N° 2, Puno.

1967. *Pastores de Paratía, una introducción a su estudio,* Instituto Indigenista Interamericano, México. 1975 "Pastores de Alpaca". En: revista *Allpanchis,* Vol. VIII, Cusco, 1975.

1983. "Pastoreo de llamas y alpacas en los Andes - balance bibliográfico". En: *Revista Andina* N° 1, Cusco.

56 FLORES OCHOA, Jorge (Comp.)

1988. *Llamichosy paqocheros. Pastores de llamas y alpacas,* Centro de Estudios Andinos Cusco y CONCYTEC, Cusco.

57 FLORES OCHOA, Jorge y Yoshiki KOBAYASHI (Eds.)

2000. *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades,* Ed. Plural-Musef, La Paz.

58 GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1985. *Comentarios reales de los Incas,* tomos I y II, Ed. Biblioteca Ayacucho, 2ª edición, Caracas [1606].

59 GAVIRA, Concepción

2009. *Población indígena, sublevación y minería en Carangas. La caja Real de Carangas y el mineral de Huantajaya, 1750-1804,* CODECITE-IFEA. Arica.

2006. *Historia de una crisis: la minería en Oruro a fines del periodo colonial,* Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro, IEB-UMSA/IFEA/ASDI-SAREC, La Paz.

60 GENIN, Didier

1995. "Pampa de viento y de pastores, pampa de memoria y de cambios: introducción a un enfoque pluridisciplinario" (p. 11, 26). En: Genin, Didier *et al.*, *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos-ovinos del altiplano árido,* ORSTOM, CONPAC, IBTA, La Paz.

61 GENIN, D. y H. ALZÉRRECA

1995. "Reseña de la vegetación de la zona de Turco". En: Genin, Didier *et al.*, *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos-ovinos del altiplano árido,* ORSTOM, CONPAC, IBTA, La Paz.

62 GENIN, Didier, Hans PICHT *et. al.*

1995. *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos-ovinos del altiplano árido,* ORSTOM, CONPAC, IBTA, La Paz, 1995.

63 GIL MONTERO, Raquel

2004. *Caravaneros y trashumantes en los Andes Meridionales. Población y familia indígena en la puna de Jujuy 1770-1870.* Lima, Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

64 GISBERT, Teresa

1980-2004 *Iconografía y mitos indígenas en el arte,* Ed. Gisbert y Cía., La Paz.

1988. *Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia,* Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, IPGH, La Paz.

1992. "Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza". En: *500 años de mestizaje en los Andes,* Tomoeda Hiroyasu y Luis Millones, Japan National Museum of Ethnology, Osaka.

1996. "Los chullpares del río Lauca". En: *Revista de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia* N° 70, Ed. Los Amigos del Libro, Gisbert y Cía, Fundación BHN, La Paz.

65 GISBERT, Teresa, Silvia ARZE y Martha CAJÍAS

1997. *Arte textil y mundo andino,* Ed. Gisbert, La Paz. GLAVE, Luis Miguel

1989. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII,* Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

66 GODELIER, Maurice

2000. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* Siglo XXI, 4ª edición, España.

67 GOEBEL, Bárbara

1998. "Salir de viaje": Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino". En: Carmen Arellano *et al.* (Eds.), *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones, etnohistoria, etnolingüística y etnografía en las Américas,* Estudios Americanistas de Bonn, Saurwein.

68 GOLTE, Jürgen

1980. *La racionalidad de la organización andina,* IEP, Lima.

2001. "Intercambio de larga distancia e historia andina", conferencia dictada en Trujillo en "miércoles arqueológico", Trujillo, 2001.

69 GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1980. *Nueva crónica y buen gobierno,* Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas, [ca1612].

70 GUTIÉRREZ FLORES, Fray
1964. "Padrón de los mil indios ricos de la provincia de Chucuito en el año 1574 por Fray Pedro Gutiérrez Flores". En: *Visita hecha a la provincia de Chucuito,* Ed. Casa de la Cultura del Perú, Lima [1574].

71 HARRIS, Olivia
1987. *Economía étnica,* Colección Breve biblioteca de bolsillo, Hisbol, La Paz.
2000. *To Make the Earth Bear Fruit. Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia,* Institute of Latín American Studies, Londres.

72 HARRIS, Olivia *et al.*
1987. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI-XX,* CERES, La Paz.

73 HELMER, Marie
1993. *Cantuta. Recueil d'articles 1949-1987,* Casa Velásquez, Madrid.

74 HEMMING, John
1971. The *conquest of the Incas,* Ed. MacMillan London, LTD, 2ª edición, Londres.

75 JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos
1965. *Relaciones geográficas de Indias,* Biblioteca de Autores Españoles, Ed. Atlas, Madrid, [1897].

76 KHAZANOV, Anatoly M.
1994. *Nomads and the outside world,* University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

77 LAMANA, Gonzalo
1996. "Identidad y pertenencia de la nobleza cuzqueña en el mundo colonial temprano". En: *Revista Andina* N° 27, Cusco, 1996.

78 LANGUE, Frédérique y Carmen SALAZAR-SOLER
1993. *Dictionnaire des termes miniers es usage en Amérique espagnole (XVIe-XIXe siècle) Diccionario de términos mineros para la América Española. (S. XVI-XIX),* ERC, París.

79 LARSON, Broke
1992. *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1506-1900,* Ed. CERES-Hisbol, La Paz-Cochabamba.

80 LECOQ, Patrice
1988. "Una ruta de la sal en el sud boliviano. Informe de viaje de trueque anual de una caravana de llamas". En: *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore,* Musef N° 12, La Paz.
1997. "Patrón de asentamiento, estilos cerámicos y grupos étnicos: el ejemplo de la región intersalar en Bolivia". En: *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes,* CREDAL-IFEA, Lima.
s/f *Uyuni Préhispanique. Archéologie de la Cordillère Intersalar (Sud-Ouest Bolivien),* tesis doctoral BAR Internacional Series 789, Monographs in American Archeology 4, Series Editor: Eric Taladoire, París.

81 LECOQ, Patrice y SERGIO Fidel
2002. "Prendas simbólicas de camélidos y ritos agro-pastorales en el sur de Bolivia", Inéd.

82 LECOQ, Patrice, Pablo CRUZ y Pascale ABSI

2003. "*Potosí antes y después de los inka: a la luz de los nuevos datos arqueológicos*". En: *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia 2003,* ABNB, Sucre.

83 LEVI-STRAUSS, Claude

1952. "Raza y Cultura". En: *Raza e historia,* Colección La question devant la science moderne, UNESCO, París.

84 LEWINSKI, Liliana

1987. "Una plaza de venta atomizada: la Cancha de Oruro, 1803 y 1812". En: Harris *et al.*, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI-XX* , CERES, La Paz.

85 LLANQUE, A.

1995. "Manejo tradicional de la uywa en la sociedad pastoril aymara de Turco". En: Genin, Didier *et al.*, *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos-ovinos del altiplano árido,* ORSTOM, CONPAC, IBTA, La Paz.

86 MATIENZO, Juan de

1967. *Gobierno del Perú, Guillermo Lohmann Villena*, Ed. Cuadernos de trabajo del IFEA, tomo XI, París-Lima, [1567].

87 MANRIQUE, Nelson y Jaime URRUTIA

1983. "Los arrieros de la sierra central durante el siglo XIX". En: revista *Allpanchis,* Vol. XVIII, Cusco.

88 MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis

2003. *Pratiques discursives coloniales d'identité. Les cas des Lipes du XVIe siècle, Vol. I y II,* Thése présenté en vue de l'ebentien du Doctoral en Histoire et Civilisations de l'EHESS, École des Hautes études en sciences sociales, París.

89 MEDINACELLI, Ximena

1993. "El espacio geográfico y la población prehispánica". En: *Cuadernos de historia. Los bolivianos en el tiempo,* La Razón, La Paz.

2003. "Identidad y localidad en los nombres personales indígenas. Sakaka en el siglo XVII". En: *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003) Homenaje a John Muira.* Lorandi, Salazar-Soler y Wachtel (Comp.), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

2003. "La cultura de los llameros a través del diccionario aymara de Bertonio". En: *Historia y Cultura* N° 28, Sociedad Boliviana de Historia, La Paz.

2004. "La ambigüedad del discurso político de las autoridades étnicas en el siglo XVI. Una propuesta de lectura de la probanza de los Colque Guarachi". En: *Revista Andina* N° 38, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

2004. *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo indígena. Sacaca en el siglo XVII,* IFEA-IEB, La Paz.

2004. "Mediadores de altura, los pastores de Oruro en la Colonia temprana". En: *Anuario de Estudios Bolivianos,* Archivísticos y Bibliográficos N° 10, Ediciones ABNB, Sucre.

2005. "Mediadores de altura, los pastores de Oruro en la Colonia temprana". En: *Passseurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XII-XIX,* Scarlett O'Phelan y Carmen Salazar-Soler (Eds.), Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, IFEA, Lima.

2006. *Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia,* para el Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, edición

especial a cargo de Therese Bouysse-Cassagne.
2006. "La Marca de Oruro y el amojonador del Inca Casiri Capac". En: Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro, IFEA/ IEB-UMSA, La Paz.
2007a "¿Paullu y Manco? Una diarquía india en tiempos de conquista", Boletín IFEA N° 36.
2007b *Los pastores andinos en tiempos prehispánicos un sistema social y cultural,* para publicación de Academia de Ciencias, Armando Cardozo editor.
2009. "Los Inkas y las "naciones" del Collasuyu frente a la invasión española" en prensa

90 MEDINACELLI, Ximena y Silvia ARZE
1992. "Imágenes de identidad y poder, el escudo de los Ayaviri, mallkus deCharcas". En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes,* HISBOL-IFEA-SBH-ASUR, La Paz.

91 MEDINACELLI, Ximena (Comp.)
2006. *Ensayos históricos sobre Oruro,* Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro, IFEA/IEB-UMSA, La Paz.

92 MEDINACELI, Ximena, Ana María CARCÍA, Galo ILLATARCO, Pilar MENDIETA, Magda MORA y Pablo QUISBERT
1996. *Los nombres de Chuquiago,* inédito.

93 MEIKLEJHON, Norman
1988. *La iglesia y los lupacas de Chucuto durante la Colonia,* Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco. MEMORIAL DE CHARCAS, Margarita Suárez (transcripción)
1986. *Memorial de Charcas,* inédito, Londres [1584-1598].

94 MENDOZA, Gunnar
1938. "Año en que fue fundada la Villa de La Plata". En: *Revista de la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca,* Central de Bolivia N° 17, Ed. Charcas, Sucre.
1990. "La Villa de La Plata fue fundada el 16 de abril de 1540, por el capitán Pedro Anzures". En: *Historia y Cultura* N° 17, Ed. Don Bosco-Sociedad Boliviana de Historia, La Paz.

95 MERCADO DE PEÑALOSA, Pedro
1965. "Relación de la Provincia Pacajes", *Relaciones geográficas de Indias,* tomo 1, Biblioteca de Autores Españoles, T. CLXXXIII, Madrid.

96 MESA, José y Teresa GISBERT
1972. *Escultura virreinal en Bolivia,* Academia Nacional de Ciencia, La Paz.
1977. *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia,* Librería Editorial Juventud, 2ª edición, La Paz.
1992. *Monumentos de Bolivia,* Embajada de España en Bolivia, Fundación BHN, La Paz.

97 MICHEL, Marcos
2000. *El señorío prehispánico de Carangas,* ponencia presentada a la XIV Reunión Anual de Etnología, Musef, La Paz.

98 MILLONES SANTA GADEA, Luis
1975. "Economía y ritual en los Condesuyus de Arequipa. Pastores y tejedores del siglo XIX ", En: revista *Allpanchis,* Vol. VIII, Cusco.

99 MOLINA RIVERO, Ramiro
1987. "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro", Harris *et al.*, *La participación indígena en los mercados sur andinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI-XX,* CERES-Hisbol, La Paz.

2006. *Los aymaras y urus del sur de Oruro: memorias e interculturalidades,* Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro, IFEA-IEB-UMSA, La Paz.

100 MONAST, J.E.

1972. *Los indios aimaraes,* Cuadernos Latinoamericanos Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires-México.

101 MONTES DE OCA, Ismael

1983. *Geografía y recursos naturales de Bolivia,* Imprenta Superel, La Paz.

102 MORALES, Adolfo de

1977. *Repartimiento de tierras por el Inka Huayna Capac. 1556,* Museo Arqueológico-Universidad San Simón, Cochabamba.

103 MOREYRA PAZ SOLDÁN, Manuel

1977. "Manuel Castro Castillo y Padilla, Oidor de Lima y fundador de Oruro". En: *Documentos orureños,* Vol. II, Ediciones Pretor, Oruro.

104 MURILLO VACAREZA, Josermo

1999. "Intento para una historia de la Virgen del Socavón de Oruro". En: *La Virgen del Socavón y su Carnaval,* Serie Fe y Compromiso 13, CEDIPAS, Oruro.

105 MURRA, John

1960. "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas". En: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* IEP, Lima.

1964-1975 "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu". En: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* IEP, Lima.

1975. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* IEP, Lima.

1975. "Las etnocategorías de un khipui estatal". En: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* IEP, Lima.

1976. "Los límites y las limitaciones del 'archipiélago vertical' en los Andes", En: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S. J.*, San Pedro de Atacama.

1985. "El archipiélago vertical revisited". En: *Andean Ecology Civilization an interdisciplinaty perspective on Andean Ecology complementarity,* Ed. Masuda et al., University of Tokio Press, Tokio. 1987 "¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?". En: Harris *et al.*, *La participación indígena en los mercados sur andinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI-XX,* CERES, La Paz.

106 MURÚA, Fray Martín de

1962-4 *Historia General del Perú (Manuscrito Wellington)*, Bellesteros-Gaibrois (Eds.), Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid [1599-1610].

107 NACHTIGAL, H.

1968. "Ofrendas de llama en la vida ceremonial de los pastores de la puna de Moquegua, Perú y de la puna de Atacama, Argentina y consideraciones histórico culturales sobre la ganadería indígena". En: *Actas del 36 Congreso de Americanistas.* También en: revista *Allpanchis,* Vol. VIII, Cusco.

108 NEBRIJA, Elio Antonio de

s/f *Vocabulario Español-Latino.* En: Colección Clásicos Tavera, CD-R 12, Lexicografía Española Peninsular (Diccionarios I y II), Pedro Alva-rez de Miranda (Comp.), DIGIBIS Publicaciones Digitales, Madrid, [1495] SA.

109 NIELSEN Axel y Carlos ANGIORAMA
2008. "Los metales de Laqaya: aproximación a la metalurgia prehispánica tardía del norte de Lípez (Potosí, Bolivia)" En *Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*. Ed. Pablo Cruz y Jean Joinville Vacher. IRD-IFEA Sucre.

110 NÚÑEZ, Lautaro
1996. "Movilidad Caravánica en el área sur andina. Reflexiones y expectativas". En: Xavier Albó *et al.*, *La integración surandina cinco siglos después,* Corporación Norte Grande, Taller de estudios andinos, Universidad Católica del Norte de Antofagasta y Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

111 NÚÑEZ, Lautaro y Tom DILLEHAY
1979. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica,* Universidad del Norte, Antofagasta-Chile.

112 OCAÑA, Fray Diego de
1969. *Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI,* Studium Ed., Madrid [1599-1606].

113 ONDEGARDO, Polo de
1872. *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco,* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomos III y IV, notas de Horacio Urteaga, Lima 1916/7, Madrid [1571].
1990. "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros". En: Laura Gonzales, Alicia Alonso (Comps.), *El mundo de los incas,* Crónicas de América 58, Historia 16, Madrid [1571].

114 ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo
1967. *Visita de la Provincia de León de Huanaco en 1562,* versión paleográfica de Angulo, Helmer y Márquez, edición a cargo de John Murra, Universidad Nacional Hermilio Valdizan, Huanuco.

115 PACHACUTI YAMQUI, Joan de Santa Cruz
1993. *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*, estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, IFEA, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco [ca. 1613].

116 PAUWELS, Gilberto
1996. "Como peces fuera del agua. Los urus de la laguna de Challacollo (1688)", incluye una transcripción de la descripción de Fray Nicolás de Loaiza de 1688. En: *Eco Andino* N° 2, Oruro.
1999. "Oruro 1607. El informe de Felipe Godoy". En: *Eco Andino* N° 7-8, Oruro.

117 PAREDES CANDIA, Antonio
1976. *Fiestas populares en Bolivia, Vol.* 1, Ed. Popular, La Paz.

118 PÁRSSINEN, Martti
1997. "Investigaciones arqueológicas con ayuda de fuentes históricas: experiencia en Cajamarca, Pacasa y Yampara". En: Bouysse Cassagne (Comp.), "Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes", Credal-IFEA, París-Lima.
2003. *Tawantinsuyu. El Estado inca y su organización política,* IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú y Embajada de Finlandia, Lima.

119 PLATT, Tristan
1987. "Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los

ayllus de Lípez con el mercado minero potosino (siglo XIX)”. En: Harris *et al.*, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI-XX,* CERES, La Paz.

120 PLATT, Tristan, Terese BOUYSSE-CASSAGNE, Olivia HARRIS y Tierry SAIGNES

2006. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII),* IEP, Plural editores, University of St. Andrews, University of London, ínter American Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.

121 PLATT, Tristan y Pablo QUISBERT

2008. “Tras las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo”, en *Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII.* Ed. Pablo Cruz y Jean Joinville Vacher. ird-ifea Sucre.

122 PIZARRO, Pedro

1986. *Relación del descubrimiento* y *conquista de los reinos del Perú,* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2ª edición, Lima [1571].

123 POPPF, Hugo

1990. “Gonzalo Pizarro fundó La Plata en 1538”. En: *Historia y Cultura* N° 17, Ed. Don Bosco-Sociedad Boliviana de Historia, La Paz.

124 PUCHER DE KROLL, Leo

1950. *El auquénido y Cosmogonía Amerasiana,* Universidad Tomás Frías, Potosí.

125 PRESTA, Ana María

2000. *Los encomenderos de La Plata 1550-1600,* IEP-Banco Central de Reserva del Perú, Lima.

126 QUIPUCAMAYOS

1991. *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas (extractos), Cronistas Indios y Mestizos I,* Francisco Carrillo (Ed.), Enciclopedia de la Literatura Peruana, edición de Editorial Horizonte, Lima [1542].

127 RAMOS GAVILÁN, Alonso

1988. *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana,* edición Ignacio Prado Pastor, Lima [1621].

128 RAMOS, Gabriela

“Las investigaciones sobre historia de los siglos XVI y XVII. Perú 1980-1990”. En: *Revista Andina,* N° XX, Cusco.

129 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

Diccionario de la lengua castellana, tomo III. En: Colección Clásicos Tavera, CD-R 12, Lexicografía Española Peninsular (Diccionarios I y II), Pedro Álvarez de Miranda (Comp.), DIGIBIS Publicaciones Digitales, Madrid [1702] SA.

130 RICARD LANATA, Xavier

2007. *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate.* IFEA - Centro Bartolomé de las Casas. Lima.

131 RICARD Lanata, Xavier y Gustavo VALDIVIA CORRALES

2009. *Tejedores de espacio en los Andes. Itinerarios agropastoriles en el sur peruano.* Comisión Europea, Grupo voluntario Civil de Italia y Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco.

132 RICARDO, Antonio

1951. *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichuay en lengua española,* edición Guillermo Escobar Risco, Lima [1586].

133 RIVERA, Silvia

1978. "El mallku en la sociedad colonial en el siglo XVII: El caso de Jesús de Machaca". En: *Avances* N° 1, Centro de Estudios Bolivianos Histórico Sociales, La Paz.

134 RIVIERE, Gilles

1986. *Sabaya: Estructuras socioeconómicas y representaciones simbólicas de los Carangas,* tesis doctoral, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París. (Traducción en español, Inéd., 1982-1986).

1995. "Caminos de los muertos, caminos de los vivos. Las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano". En: revista *Antropología* N° 10, Madrid.

135 ROSTWOROSKI, María

1981. *El Tawantisuyu*, IEP, Lima.

136 SAIGNES, Tierry

1985. *Los Andes Orientales, historia de un olvido,* CERE.S-IFEA, La Paz.

1987. "Nuevas fuentes para la historia demográfica del Sur Andino Colonial". En: *Historia y Cultura* N° 12, Ed. Don Bosco, La Paz.

137 SALOMÓN, Frank

1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas,* Colección Pendoneros, Otavalo.

138 SÁNCHEZ Albornoz, Nicolás

1978. *Indios y tributos en el Alto Perú*, IEP, Lima.

1983. "Migración rural en los Andes: Sipesipe (Cochabamba) 1645". En: revista de *Historia Económica* N° 1.

139 SANTOS ESCÓBAR, Roberto

1987. *La contribución de Apu Chalco Yupanqui, Gobernador del Kollasuyu en la expedición de Diego de Almagro a Copiapo, principio de Chile,* Ed. Colección de Folletos bolivianos de Hoy, Vol. III, La Paz.

1989. "Información y probanza de don Fernando Kollatupaj, Onofre Maskapongo y Juan Pizarro Limachi, Inkas de Copacabana: siglo XVII". En: *Historia y Cultura* N°16, Ed. Don Bosco, La Paz.

140 SCHULTE, Michael

1999. *Llameros y caseros. La economía regional kallawaya*, Ed. PIEB, La Paz.

141 SCHRAMM, Raimond

1990. "Mosaicos etnohistóricos del valle de Cliza (Valle Alto Cochabamba) Siglo XVI". En: *Historia y Cultura* N° 18, Ed. Don Bosco, SBH, La Paz.

142 SENDÓN, Pablo

2005. "*Estudios de parentesco y organización social en los Andes*", (en prensa Instituto de Estudios Peruanos.

143 SOMOEDA, Hidefuji

2001. *El Imperio de los Incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2001, 2ª edición, Lima.

144 SPEDDING, Alison

1994. *Wachu Wachu: cultivo de la hoja de coca e identidad en los Yungas de La Paz*, Ed. CIPCA, La Paz.

145 TANDETER, Enrique

1980. *Trabajo forzado y trabajo libre en Potosí colonial tardío,* Estudios CEDES, Bs As.

146 TEMPLE, Ella Dumbar
1948. "La descendencia de Huayna Capac". En: *Revista Histórica*, Lima, N°XI-1937; N° XII-1939, N° XIII-1940 y N° XVII.

147 TITO CUSI YUPANQUI, Diego de Castro
1991. *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II. Cronistas Indios y Mestizos I,* Francisco Carrillo (Ed.), Enciclopedia de la Literatura Peruana, Editorial Horizonte, Lima [1570].

148 TROLL, Carl
1958. "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico". En: *Revista del Instituto de Geografía*, Lima.

149 UNIDAD EJECUTORA DEL PROYECTO DE CAMÉLIDOS
1999. *Censo Nacional de llamas y alpacas. Bolivia,* Ed. Fondo Campesino, Corporación Andina de Fomento y Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola.

150 URRUTIA, Jaime
1983. "De las rutas, ferias y circuitos en Huamanga". En: revista *Allpanchis*, Vol. XVIII, Cusco.

151 VAN BURÉN, Mary
1996. "*Rethinking the Vertical Archipclago. Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes*". En: *American Anthropologist* 98 (2), American Anthropologist Association.

152 VÁZQUEZ DE ESPINOSA, A.
1983. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales,* Ed. Balbino Velasco, Bayón [1628].

153 VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE
1983. "Arrieros, traperos y llameros en Huancavelica". En: revista *Allpanchis*, Vol. XVIII, Cusco.

154 VEGA, Juan José
1980. *Incas contra españoles,* Ed. Milla Batres, Cusco.

155 WACHTEL, Nathan
1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Editorial, Madrid.
1981. "Los mitimas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac". En: *Historia boliviana* 1/1, Cochabamba.
2000. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva,* Ed. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 2001 (1ª edición en francés 1996).

156 WEST, Terry
1981. *Sufriendo nos vamos: From a susistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia,* tesis doctoral de la Universidad New School of Social Research.

157 ZUIDEMA, Tom
1989. *Reyes y guerreros. Ensayos de Cultura Andina,* Manuel Burga (Comp.), Ed. Fomciencias, Concytec, Shell y IFEA, Lima.

158 ZUIDEMA, Tom y Gary URTON
1976. "La constelación de la llama en los Andes peruanos". En: revista *Allpanchis*, Número Especial: *Ritos y rituales andinos,* Vol. 9, Cusco.

159 ZULAWSKI, Ann
1987. "Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el siglo XVII". En: Harris *et al.*, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI-XX*, CERES, La Paz.
1995. *They Eat from Their Labor. Work and Social Change in Colonial Bolivia* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh and London.

Fuentes de Internet

160 www.ciudadpolitica.com

161 — *Diccionario de Ciencia Política*

162 http:\club.telepolis.com\geografo\urbana\historia.html

163 — *¿Qué es una ciudad? Contribución a su definición*

164 www.tijuana.gob.mx

165 — Imagen urbana de Tijuana por Antonio Padilla Corona.

Archivos revisados

166 ABNB/ Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia(Sucre)

167 AGI/ Archivo General de Indias (Sevilla)

168 AGNA/ Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires)

169 AGN/ Archivo General de la Nación (Lima)

170 AHO/ Archivo de la Honorable Alcaldía de Oruro

171 AHT/ Archivo Histórico de Trujillo

172 AJO/ Archivo Judicial de Oruro

173 AJP/ Archivo Judicial de Poopó

174 AMC/ Archivo Municipal de Cochabamba